13

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía política I
Ideas políticas y movimientos sociales

Edición de León Olivé

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



acceso abierto

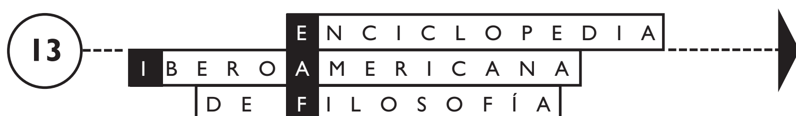
Filosofía política I.
Ideas políticas y movimientos sociales

Filosofía política I.
Ideas políticas y movimientos sociales

Edición de
Fernando Quesada

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

La edición de esta obra ha contado con una ayuda
de la Universidad Nacional de Educación a Distancia





Primera edición: 1997
Segunda edición: 2002

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-410-6 (vol. 13)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

Introducción
SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Fernando Quesada

Posiblemente se pueda decir hoy de la Filosofía política algo semejante a lo que algunos «doctrinarios» han comentado del liberalismo: ha sido tal la expansión de este sistema político que su fulgurante éxito y su imposición generalizada están contribuyendo —por diversas causas y desde perspectivas distintas— a su propia crisis y a su devaluación. De modo semejante la implantación, el prestigio adquirido y la extensión teórica de la Filosofía política han originado una especial controversia que afecta tanto a la descripción analítica como al reconocimiento de la naturaleza de la misma filosofía política.

Es bien sabido que aquella afirmación, tan enfática como históricamente fallida, de Weldon «definitivamente, la filosofía política ha muerto», se producía cuando, en la propia década de los cincuenta, comenzaban a aparecer los escritos de quien, a la postre, ha contribuido de modo especial al reconocimiento de las señas de identidad de la filosofía política y ha catalizado —hasta el momento— la orientación metodológica predominante en dicho campo: John Rawls. Tras aquella muerte sentenciada nadie puede negar hoy el reconocimiento teórico conseguido por la filosofía política. Ciertamente, Isaiah Berlin no dejaría de comentar la extraña paradoja de pretender abandonar este orden de consideración política «en un tiempo en que, por primera vez en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d'être* [razón de ser] de esta rama de estudio».

La filosofía en general y la filosofía política en particular tienen su origen, justamente, en la experiencia de la escisión, de la división, de la contraposición de formas de vida que se actualizaron en un momento

histórico como resultado de largos procesos y dieron lugar al tipo de reflexión teórica conocida como filosofía. Y la filosofía, por su parte, nace en Occidente como filosofía política. Frente a la presentación y concepción impolítica o antipolítica de la historia de la filosofía griega por parte de algunos historiadores y comentaristas de nuestros días, conviene hacer notar que el nacimiento de la filosofía griega, patrimonio de nuestra cultura, tuvo lugar —como tal reflexión de segundo grado que es la filosofía— en función de la quiebra y del cambio radical provocados en la concepción de lo político. En este sentido se ha venido identificando por diversos autores (cf. Vernant) aquel momento de profundo significado político y, en igual medida, de cambio de medio del pensamiento, recogido por Heródoto y referido a Meandro. Éste, a la muerte del tirano Polícrates, en lugar de aceptar el mando, como sucesor previamente designado, se dirige a los ciudadanos con estas palabras: «Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él [...]. Por mi parte, depongo la *arcké en meson*, en el centro, y proclamo para vosotros la *isonomía*». Esta formulación viene a condensar los largos procesos históricos de reelaboración del pensamiento que, desde la consideración de lo divino al tratamiento teórico de la naturaleza, se habían ido trenzando en suelo griego. Es imposible explicitar ahora las diversas tesis que tratan de hacerse cargo del proceso de conformación conceptual que, finalmente y sin connotación alguna de «milagro», se alumbra en las palabras de Meandro. Pero, ateniéndonos a nuestro más inmediato interés, la consideración y la distribución geométricas del espacio que éste último utiliza para denominar la nueva concepción del ciudadano traduce la capacidad y la necesidad de *re-instituir* socialmente el ámbito de significaciones y de sentido que hasta el momento se había arrogado lo político como poder explícito. (El giro lingüístico de la filosofía —a partir del carácter instituyente del lenguaje— ha venido a corroborar, en nuestros días, la relevancia filosófica que prestamos a esta dimensión simbólico-constituyente.) Podríamos interpretar las afirmaciones de Meandro en el sentido de que se produce un desplazamiento del poder desde su «lugar» natural (lo divino, la tradición...), y se formula la pretensión de que la articulación social que se condensaba en lo político ha de ser redefinida tanto racional como normativamente. Las implicaciones epistémicas y normativas a las cuales dio lugar el planteamiento filosófico-político fueron claramente percibidas por los primeros teóricos griegos de la ciencia. De este modo, y como sucederá a lo largo de la Historia —lo que tendría por consecuencia la invalidación de ciertos discursos interesados en hacer de la filosofía un saber «adjetivo»—, tendrá lugar un proceso de interacción entre filosofía y ciencia que, como en un juego de espejos, sirve tanto para redefinir adecuadamente el campo de los problemas como para precisar los criterios epistemológicos debidos. En este sentido hay que

leer aquellos textos de Anaximandro que —también a través del concepto de *isonomía*— enlazan con la reconceptualización del espacio político como expresión del nuevo tipo de conocimiento: el filosófico-racional. La tierra, escribe, «está sostenida por nada [...] situada en el centro [...] se mantiene en razón de su equidad».

El nacimiento de la filosofía, pues, no está ligado ni a la pregunta por el Ser ni a los problemas del «origen», sino que —en términos de Castoriadis— la primera cuestión se inserta en aquella situación histórica en la cual los ciudadanos han de asumir el propio proceso constituyente del imaginario social: ¿cómo debemos pensarnos a nosotros mismos?; ¿corresponderá a la verdad lo instituido por nosotros? La filosofía política, matriz del pensamiento filosófico griego, instaura una perspectiva distinta acerca de lo político que no atiende al poder, ni a la ley, ni busca ofrecer una alternativa material concreta de dominio. La filosofía política se presenta como crítica recurrente de los principios normativos en función de los cuales se construyen los discursos políticos: ¿cómo *debemos* pensarnos a nosotros mismos? Que la filosofía política no es un discurso acerca del poder lo expresó claramente Aristóteles cuando, tras afirmar que la «ciudad es por naturaleza» advierte —sin embargo— que la «*polis* se dice de muchas maneras». El verdadero centro práctico-conceptual de la filosofía política no es el poder sino *la explicitación crítica de los elementos ideológicos que median los procesos sociales de constitución de sentido, los cuales, a la postre, pretenden legitimar una forma concreta de poder*. La filosofía, a su vez, no se limita a la crítica recurrente expresada anteriormente sino que ha de someter sus formulaciones a una mediación veritativa de las mismas de acuerdo con los criterios de racionalidad o de validez intersubjetivas más desarrollados, en cada momento histórico, dentro de los distintos campos científicos. De hecho, los criterios de racionalidad científica que con más claridad se han explicitado en el largo proceso del saber y que podían ofrecer una mayor garantía de verdad —desde la matemática a la biología o la física, etc.— han sido asumidos —de Platón a Kant, Husserl o Russell— en cuanto exigencias crítico-gnoseológicas con las cuales han de contrastarse tanto los principios como las Ideas de la filosofía en orden a determinar la racionalidad o la validez de los discursos filosóficos. Volvamos nuevamente al origen de la filosofía griega y a la claridad conceptual del objetivo perseguido por la filosofía política, que hace referencia no sólo al hecho de cómo hemos de pensarnos a nosotros mismos sino que igualmente atiende a la preocupación por construir la argumentación más pertinente y fundamentada que *garantice la pretensión de verdad de nuestras formulaciones*. Es sintomático que Aristóteles critica a quien —para encubrir y justificar intereses particulares— elabora «discursos vacíos y utiliza metáforas poéticas». Por el contrario, sentencia rigurosamente, la reflexión crítico-filosófica sobre los discursos políticos permitirá establecer

que: «La ley es, por consiguiente, razón sin apetito» (*Pol.*, 1287 a). Ciertamente, *la política* no es la negación del poder explícito y organizado. Al asumir —empero— la filosofía, la filosofía política, la construcción reflexiva de aquellos principios o Ideas que han de articular los discursos pertinentes a la re-institución de los referentes normativos sociales, pone en crisis el «poder», entra en contradicción con la ley y subvierte la «naturalidad» del orden establecido.

En este contexto reconstructivo del ámbito de la filosofía política son pertinentes algunas anotaciones. Estas puntualizaciones enlazan con la hipótesis avanzada en el inicio de este texto en el sentido de que la propia extensión y el éxito obtenidos por la filosofía política le están creando problemas que conciernen a la determinación del ámbito y de la naturaleza de la misma como saber filosófico. En primer lugar, quisiera señalar que el tímido apunte realizado en orden a determinar la naturaleza de la filosofía política deja claro que sin un conocimiento profundo y sistemático de la propia historia de la filosofía, se está incapacitado para comprender adecuadamente los procesos constitutivos, el valor y los límites de las propias categorías de la filosofía política. El éxito actual de ésta ha atraído el interés de cultivadores de distintos campos del saber, de la ciencia. Exito e interés que, desgraciadamente, no han sido siempre acordes con un entendimiento histórico-filosófico de las categorías e ideas vertebradoras de la tradición de la filosofía política. Más bien se ha yugulado la genealogía de esta última, con lo que se ha producido un aplanamiento que lamina el proceso histórico y deforma la complejidad sistemática. Y las dimensiones así amputadas se han visto sustituidas por la atracción de las disputas actuales, en muchos casos de un valor meramente coyuntural. Si «la Filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento» (Hegel), ello sólo es posible cuando el propio tiempo es conocido y reconocido como constitutivamente histórico.

La filosofía política, en segundo lugar, se centra en un proceso de *desplazamiento*, semejante al descrito a propósito de Meandro, proceso que conlleva el redefinir —pensamiento de *segundo grado*— los problemas desde un punto de vista o perspectiva que genera un proceso de máxima *intensificación* autorreflexiva. Este proceso es identificado por muchos autores como el momento de toma de conciencia de los individuos en cuanto representantes del *ser humano*, hablando y expresándose en cuanto ser genérico. De este modo, los individuos recuperan reflexivamente «el valor instituyente de la sociedad», cuyas formas concretas se construyen —desde el descubrimiento griego de la política— como decantación de los proyectos sociales, ligados aquí a la idea de autonomía individual. Ahora bien, esta capacidad autorreflexiva constituyente de sentido que la filosofía política propicia ni se determina ni se refiere a la materialidad de una forma histórica concreta. Pertenece a un ámbito de reflexión de distinto grado como hemos intentado explicitar detallada-

mente. En el orden concreto de la exteriorización y la institucionalización políticas, el filósofo político no goza de ningún privilegio que lo sitúe por encima de la difícil, la *nunca reconciliable* pluralidad de formas concretas posibles. La dimensión autorreflexiva filosófica, recurrentemente crítica en el ámbito de las ideas y los principios, no garantiza ninguna intuición especial ni tampoco abre la posibilidad de una deducción que desemboque en la mejor forma política posible. Como ciudadano, el filósofo ha de buscar, argumentar y decidir en el espacio de lo público con el resto de sus iguales. Ya lo advirtió claramente Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, arguyendo que, cuando se trata de «lo bueno y lo mejor», la elección del camino adecuado y la consecución del propósito final se presentan tan difíciles como arduo es para el arquero acertar el blanco (con lo que ello conlleva de fortuito y contingente).

El carácter no sustantivo de esta querella contra filósofos, en este caso contra filósofos políticos, ha tomado cuerpo en la difusión de una cierta anomia con respecto a la identidad y el cultivo de la filosofía política, anomia que parece haber permitido el «todo vale». Y, aunque no se trata de encubrir la quiebra que se está produciendo en las tradiciones de la filosofía política, el solapamiento de esta última, que algunos preconizan, con cualquiera de las ciencias humanas —desde la economía al derecho o la sociología— parece que no escapa al «síndrome de la Modernidad». Efectivamente, desde los postulados de la *crítica* elaborados por la Ilustración y su revisión por lo que podríamos denominar teoría de la Modernidad, hemos asistido al abandono del presupuesto filosófico-tradicional que estatuía la necesidad de *un* principio último explicativo de la realidad. Desde estas premisas, los distintos ámbitos de la realidad han ido diferenciando su relación interna con el conocimiento racional, han establecido sus propios principios de cientificidad así como los criterios normativos que rigen la especificidad de cada campo de saber. Especificidad y límites de cada campo de saber que, proyectados a «contrapelo de la propia tradición», no eximen de la idea de *unidad* que hemos de otorgar a la moralmente irrenunciable construcción de la identidad y autonomía individuales. Pero hemos de insistir en que es este desarrollo de la diferenciación —intrínsecamente relacionado con los derechos del individuo y la constitución de la sociedad civil— el que impide el traslapamiento de los *criterios de normatividad* propios de cada campo de conocimiento constituido. No se pueden confundir los criterios normativos de lo bueno con los que exige la naturaleza de la norma legal o los de lo bello en la estética. No se puede, pues, solapar una ciencia con otra, un campo con otro, sin retroceder con respecto a nuestro tiempo. Esta confusión de saberes, en muchas ocasiones, procede de no discernir adecuadamente que no existe una normatividad universal, privilegiada (como a veces se ha intentado hacer en el caso de la moral), que hermenéuticamente impondría la unicidad de los saberes. Bien es cierto que, como sin-

gularmente ocurre en el caso de las ciencias humanas, cabe hablar, *no* de *solapamiento*, pero sí de *permeabilidad* entre las distintas esferas de conocimiento. Y así hemos podido experimentar, por ejemplo, cómo ciertas conformaciones o ciertos movimientos estéticos han tenido la capacidad de galvanizar ámbitos diferenciados de saber y alumbrar formas emancipatorias de vida. Pero nadie confundiría por ello los criterios normativos de lo bello con los de la política o los de otro orden de racionalidad cognitiva; ni permitiría aventurar que se pudieran permutar aleatoriamente los expertos o doctos de un campo por los de otro. No es adecuado sustituir por una metáfora —o cualquier figura retórica que introduzca la confusión de una supuesta unicidad de los saberes— lo que significa esta «moderna» redefinición epistémica y normativa de los diversos ámbitos de la realidad y del conocimiento, aun asumiendo la permeabilidad entre ellos y la tensión moral implícita en la necesidad de la unidad individual. Ello no sólo es un profundo error «crítico» sino una pésima medida «política», si hemos de aceptar que la «sabiduría», tal como se la atribuyó a los famosos «Siete sabios», es una suerte de comprehensión política que consiste en organizar adecuadamente los «vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad» (*Sobre la filosofía*, diálogo atribuido a Aristóteles).

La configuración de este prólogo ha venido determinada, finalmente, por la necesidad de aclarar y someter a crítica los elementos mínimos, tanto de orden histórico como epistemológico, que siguen alentando la vigencia y la validez de la tradición de un campo de pensamiento tan específico como el de la filosofía política. En esta misma medida, lo que está en juego es la comprensión y el quehacer de *la política*. Y, con ellos, los de la *Filosofía*, cuya genealogia se origina, precisamente, en la construcción reflexiva del campo históricamente tematizado por la filosofía política. Es tan amplio y tan indiscriminado el uso y abuso a que está sometido el término de «Filosofía política», que algunos han decido convertirlo en tierra de nadie, donde todo vale. Más aún, hay quienes —en el límite de la arbitrariedad— han asumido el hecho mismo de la confusión externamente originada para consagrar como criterio epistemológico el valor del dicho «en la noche oscura todos los gatos son pardos». Espero que la calidad de los trabajos recogidos en este volumen de *Filosofía política* contribuyan polémicamente, en un diálogo abierto sin interrupción —como platónicamente se concibió la filosofía—, a la precisión conceptual y al enriquecimiento temático de nuestra tradición de pensamiento.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez [1]

I. INTRODUCCIÓN

Por «filosofía de la praxis» entendemos el marxismo que hace de la praxis su categoría central: como gozne en el que se articulan sus aspectos fundamentales, y eje en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y de la sociedad, así como su método y teoría del conocimiento. En el presente trabajo nos ocuparemos sucesivamente: 1) de las vicisitudes de la praxis en el marxismo; 2) de los aspectos fundamentales de éste; 3) de las mediaciones en la praxis política, y 4) de la validez y vigencia del marxismo hoy.

II. VICISITUDES DE LA PRAXIS EN EL MARXISMO

Por su carácter praxeológico, el marxismo tiene su acta de nacimiento en las *Tesis de Feuerbach* (1845),
trearemos los antecedentes de la filosofía de la praxis más cercanos y las vicisitudes de su reivindicación y reconstrucción posteriores.

En su *Fenomenología del Espíritu*,
to trabajo humano, como autoproducción del hombre dentro del proceso universal de autoconciencia de lo Absoluto. En su *Lógica*,
una fase categorial de la Idea en el movimiento hacia su verdad, o sea: es, como Idea práctica, una determinación suya. En suma, como trabajo hu-

1. Agradezco a mis colegas y amigos Samuel Arriarán, Bolívar Echevarría, Stefan Gandler, Ana María Rivadeo y Gabriel Vargas Lozano sus sugerencias y observaciones críticas.

mano, o Idea práctica, tiene su fundamento y fin en el devenir de lo Absoluto, y, por ello, es teórica, abstracta o espiritual (Sánchez Vázquez, 1980, 61-90). Antes de Marx, en sus *Prolegómenos a la filosofía de la historia*, de 1838, Cieskowsky habla por primera vez de «filosofía de la praxis», entendiendo por ella la que influye, con su verdad, no sólo en el presente de los hombres, sino también en su futuro. E influye no por sí misma, como crítica de lo real, que es lo que cree la izquierda hegeliana, sino trazando fines que la acción debe aplicar. Moses Hess sostiene igualmente, en *La Triarquía europea*, de 1843, que la tarea de la filosofía consiste en llegar a ser una filosofía de la «acción libre y creadora» de la vida social futura. Pero, tanto en *Cieskowsky* como en Hess, filosofía y acción se hallan en una relación exterior. Esta exterioridad se da también en los primeros escritos de Marx, particularmente en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843, y sólo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, pensamiento y acción se consideran en su unidad. La teoría se presenta entonces como aspecto intrínseco de la praxis (Marx, 1959). En los *Manuscritos de 1844*, la praxis productiva o trabajo se concibe como una actividad material consciente, aunque enajenada en la producción capitalista. La transformación de esta praxis enajenada en la verdaderamente humana, libre y creadora, requerirá para Marx un cambio social radical o revolución, a partir de la abolición de la propiedad privada. Este concepto de praxis revolucionaria entraña ya la unidad de interpretación y transformación del mundo, de teoría y práctica, que queda claramente formulada en las *Tesis sobre Feuerbach*. Como «actividad crítico-práctica», la praxis tiene un aspecto material, objetivo, por lo que no puede reducirse a su lado subjetivo, consciente; a la vez, por este lado consciente no cabe reducirla a su lado material. De donde se infiere que la teoría no es práctica de por sí, ni tampoco como modelo que se aplica, sino que lo es por formar parte del proceso práctico. Como se reafirma en la definición del trabajo en *El Capital* (Marx, 1964, I, 130-131), la praxis incluye necesariamente su aspecto subjetivo, consciente. Por tanto, la teoría no puede desligarse de la práctica y, menos aún, pretender guiar o modelar el proceso práctico desde fuera. Así hay que entender, a nuestro juicio, las tantas veces citada e incomprendida tesis XI de Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo» (Marx, 1959, 635). No hay que entenderla como si se postulara el sacrificio de la teoría en el altar de la acción.

La centralidad de la praxis se pone de manifiesto a lo largo de la obra de Marx, aunque a veces empañada por ciertas recaídas deterministas. Pero sus seguidores inmediatos no se atuvieron, ni en el pensamiento ni en la acción, a su visión de la praxis. Y, después de su muerte, los teóricos de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Kautsky, Hilferding),

estimulados por el objetivismo de Engels, redujeron su teoría a una ciencia positiva de la economía y la sociedad, y dieron a su concepción de la historia un acento tan determinista que acabó por disolver el papel de la subjetividad revolucionaria, y, por tanto, el concepto mismo de praxis. Más tarde, después de la Revolución Rusa de 1917, los elementos cientificistas y positivistas, que ya habían aflorado antes de ella, se integraron en una nueva versión del viejo materialismo filosófico: el «DIA-MAT» soviético, que desterró de su marxismo la categoría de praxis.

La reconquista y reconstrucción del marxismo como filosofía de la praxis ha sido un largo y complejo proceso de lucha desigual con la doctrina institucionalizada que mantuvo su dominio incompartido en los países del «socialismo real» hasta su derrumbe en 1989. Sin embargo, la validez teórica y práctica de ese marxismo ya era impugnada y rechazada, incluso dentro de esos países y, sobre todo, fuera de ellos, por marxistas cada vez más críticos. Ahora bien, la reivindicación de la categoría de praxis ya había comenzado en los años veinte con la obra del joven Lukács, *Historia y consciencia de clase* (1969). La praxis se concibe aquí, muy hegelianamente, como el acto revolucionario que realiza la unidad de sujeto y objeto en cuanto que el proletariado conoce y actúa al mismo tiempo. En *Marxismo y filosofía*, de 1923, Karl Korsch presenta el marxismo como una filosofía revolucionaria que tiene por base la unidad de la «crítica teórica» y del «cambio práctico». La teoría es praxis no sólo porque expresa la lucha de clases, sino también porque revela la posibilidad de otra alternativa (Korsch, 1971). Años más tarde, en 1933, Herbert Marcuse afirma, con base en la distinción marxiana de los dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad, que la praxis en el «reino de la libertad» es «la realización plena de la existencia humana como un fin en sí». Y en América Latina, Mariátegui, en la década de los veinte, al poner el énfasis en la subjetividad revolucionaria frente a todo positivismo y fatalismo, destaca la función práctica del marxismo, acercándose así a su interpretación como filosofía de la praxis (Mariátegui, 1982).

Después del largo periodo (años 30-50) en que la categoría de praxis desaparece casi por completo del horizonte marxista, vuelve al primer plano con el Sartre de la *Crítica de la Razón dialéctica* (Sartre, 1960) y sobre todo con el grupo de filósofos yugoslavos (Petrovic, Marcovic, Vranicki, Stojanovic y otros) que publican en Zagreb la revista *Praxis* (1964-1973). Para ellos, el hombre es el ser de la praxis y ésta, como actividad libre y creadora, se contrapone a la praxis inauténtica, propia del hombre en su autoenajenación (Petrovic, 1967). En los años 60 afloran también otras posiciones que, si bien rechazan el *Dia-Mat* soviético, no siempre reivindican la praxis. Así sucede con la corriente althusseriana que, al tratar de rescatar la cientificidad del marxismo, atribuye a la práctica teórica una autonomía y autosuficiencia tales que llevan a divorciar la teoría de la práctica política real (Althusser, 1967; Sánchez Vázquez, 1978).

En la reivindicación de la praxis cumplen un papel importante los marxistas italianos a raíz de su descubrimiento, en los años 40 y 50, de las aportaciones inéditas de Gramsci. En el pensamiento gramsciano, y particularmente en su oposición al mecanicismo y al objetivismo, representados ejemplarmente por el *Manual*, de Bujarin, de 1921 (Bujarin, 1924), los marxistas italianos descubren una rica veta que explotan fecundamente, enriqueciendo en algunos casos la visión del marxismo como filosofía de la praxis (Cassano, 1973). Finalmente, desde los años 60, la atención a la praxis marca también la importante obra de Kosík, *Dialéctica de lo concreto* (Kosík, 1967), y en mayor o menor grado la obra de marxistas como Lefevbre, Goldmann, Lowy, Desanti, Sacristán, Meszaros, Sánchez Vázquez, Tosel y otros.

III. EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

La introducción de la praxis como categoría central no sólo significa reflexionar sobre un nuevo objeto, sino fijar asimismo el lugar de la teoría en el proceso práctico de transformación de lo real (Sánchez Vázquez, 1987). Pero, a su vez, determina la naturaleza y función de los distintos aspectos del marxismo: como crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica. Estos aspectos se integran en la totalidad a la que se remiten necesariamente. Sin perderla de vista, detengámonos en cada uno de ellos.

1. *El marxismo como crítica*

El marxismo es en primer lugar una crítica de lo existente (Marx, 1964, I, xxiv), que apunta a un triple blanco: *a*) la realidad capitalista; *b*) las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad; *c*) los proyectos o programas que sólo persiguen reformarla. La crítica presupone, pues, cierta relación con la realidad presente que exige ser transformada. Se trata, por tanto, de una relación en la que ésta es problematizada o negada. Así, pues, aunque la crítica marxista tiene por base la explicación de los males sociales del capitalismo, fustiga estos males y condena el sistema —la realidad económica y social— en que se dan. Pero esta desvalorización que acompaña a su crítica, entraña a la vez como contrapartida la opción por ciertos valores recortados, ignorados o negados en esa realidad. Por este componente valorativo, la crítica de la realidad capitalista empuja a otro aspecto esencial del marxismo que examinamos a continuación.

2. *El marxismo como proyecto de emancipación*

El marxismo no es sólo una crítica del capitalismo, sino a la vez el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los

valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto. Ciertamente, a su aguda crítica —fundamentalmente moral— de los males de la sociedad presente, corresponde un cuadro prolijo y fantástico de la sociedad futura en la que esos males serán abolidos. Ahora bien, lo que distingue, en Marx, esa relación de la que se da en las críticas y utopías sociales de Owen, Fourier y Cabet, es su pretensión de apoyar unas y otras en el conocimiento de la realidad, así como la parquedad con que diseñan los rasgos de la nueva sociedad (Sánchez Vázquez, 1975, 38-58). Sin embargo, queda claro que para Marx se trata de una sociedad en la que los hombres dominan sus condiciones de existencia: con una fase superior o «reino de la libertad» —sin clases, Estado ni relaciones mercantiles y con una distribución de los bienes «conforme a las necesidades» de los individuos— y una fase inferior, o de transición, en la que dicha distribución se hace «conforme al trabajo» que aporta cada quien (Marx, 1974). Ahora bien, por la opción valorativa que representa, el proyecto de una sociedad emancipada, es deseable para quienes sufren los males de un sistema de dominación y explotación. Pero, asimismo, es necesario, en el sentido de que responde a necesidades radicales no sólo particulares de las clases explotadas sino universales humanas. De ahí la renovada y dramática actualidad del dilema de Rosa Luxemburgo, «socialismo o barbarie». No basta, sin embargo, que el proyecto socialista de emancipación sea hoy más necesario que nunca. Para la filosofía de la praxis, no es sólo la idea o el ideal que responde a necesidades radicales, sino una posibilidad entre otras —incluso la no emancipatoria de una nueva barbarie— por cuya realización los hombres deben pugnar. Pero ¿esa posiblidad puede convertirse en realidad? A esta cuestión, o sea: a la de si el socialismo es factible o viable, se han dado algunas respuestas negativas, recurriendo a diversos tipos de argumentos que podemos reducir a dos. El primero, de corte antropológico-filosófico, se expone en estos términos: el socialismo es una utopía absoluta y, por tanto, irrealizable. Y lo es por contraponerse a la «naturaleza humana», definida por una serie de rasgos esenciales e inmutables, entre los cuales destaca el egoísmo, diametralmente opuesto al intento solidario socialista. Este argumento presupone una naturaleza humana invariable, al margen de la historia y la sociedad, de la que formaría parte esencialmente el comportamiento egoísta del hombre. El segundo argumento, de tipo histórico-empírico, se formula así: el socialismo, no obstante su bondad y deseabilidad, es inviable ya que, como demuestra la experiencia histórica, al tratar de realizarse, fracasa inevitablemente toda vez que se convierte en un nuevo sistema de dominación. A nuestro modo de ver, uno y otro argumento no pueden sostenerse. El primero, porque sin ignorar que el egoísmo se da, a lo largo de la historia real, en las re-

laciones humanas de sociedades diversas, sólo adquiere ese carácter dominante o esencial en la sociedad moderna burguesa. El segundo tampoco se sostiene porque, si bien hay que reconocer —como lo han reconocido hace ya tiempo los marxistas críticos— que el proyecto socialista no se realizó en las sociedades del «socialismo real», de esto no cabe concluir la imposibilidad de su realización, cualesquiera que fueran las condiciones y mediaciones de ella. Semejante conclusión significaría la generalización ilegítima de un resultado histórico concreto. Así, pues, sólo 1) elevando un modo histórico de ser hombre a la condición de «naturaleza humana», abstracta e inmutable, o 2) decretando que determinada experiencia histórica es inevitable y la única posible —lo que entrañaría presuponer una concepción determinista-fatalista de la historia— se puede proclamar la imposibilidad de una alternativa social que se rija por los principios de autodeterminación, igualdad, justicia y solidaridad, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Ahora bien, la cuestión de si el socialismo es factible o viable, involucra otros dos aspectos del marxismo que aún nos toca abordar.

3. *El marxismo como conocimiento*

Lo que distingue al marxismo de otras doctrinas que critican la sociedad presente y proyectan otra, nueva, no es sólo su espíritu crítico y su voluntad de emancipación, sino su contenido científico en el análisis del capitalismo. No obstante que los importantes cambios que el capitalismo ha experimentado en las últimas décadas de nuestro siglo han obligado a abandonar o rectificar —en ciertos puntos que indicaremos más adelante— el pensamiento de Marx, se mantienen en pie sus tesis y previsiones acerca de la expansión y mercantilización crecientes de la producción, la concentración cada vez mayor de la riqueza, la progresiva limitación de la concurrencia y la correspondiente eliminación de la mediana y pequeña empresa, la transformación de la ciencia en fuerza productiva, y otras no menos relevantes que han respondido positivamente a la exigencia científica de ser contrastadas con la realidad. Ahora bien, en cuanto que la realidad en movimiento contiene no sólo lo que es efectivamente, sino también lo que potencialmente germina en ella, el conocimiento descubre en lo realmente existente un campo de posibilidades. A ese campo pertenecen la posibilidad de la desaparición del capitalismo, así como la de otra alternativa social. Y, asimismo, como ya hemos apuntado, la de una nueva barbarie. Por su contenido científico, el marxismo trata de fundamentar racionalmente las dos primeras, y de orientar la práctica necesaria para convertirlas en realidad. Es, por ello, la unidad de un conocimiento práctico y de una práctica consciente. Ciertamente, hay que pensar el mundo para poder transformarlo. Pero, esto no significa en modo alguno que baste conocerlo para garantizar su

transformación. Ésta no es una cuestión simplemente teórica, sino práctica. Y justamente porque la praxis en la que se unen ambos aspectos —cuando es auténtica es creadora, libre e innovadora, y no simple aplicación de un modelo prestablecido—, su destino es en gran parte incierto e imprevisible, y ningún conocimiento puede prever —y menos garantizar— su resultado final. Confundir aquí posiblidad y realidad significa ignorar la naturaleza misma de la historia humana, y, en definitiva, negar la praxis creadora que convierte lo posible en real (Sánchez Vázquez, 1980, 303-306). Pero, si el conocimiento no garantiza la transformación de lo real, esto no significa que, en el proceso práctico, podamos prescindir de él. Por el contrario, es indispensable justamente por la función práctica que cumple dentro de ese proceso que no es inevitable ni se halla predeterminado. Ciertamente, en la medida en que se conoce la realidad a transformar, las posibilidades de transformación inscritas en ella, así como el sujeto, los medios y las vías necesarios y adecuados para esa transformación; es decir, en la medida en que se introduce cierto grado de racionalidad en el proceso práctico, el sujeto de éste no actúa como un náufrago en un mar de incertidumbres, sino como el marino que, brújula en mano, pone proa en ese mar al puerto al que anhela llegar. Y si el conocimiento náutico no garantiza que su arribo a él sea inevitable, sí garantiza que, al trazar fundamentalmente la ruta a seguir, su acción no sea una simple aventura. De manera análoga, aunque el conocimiento que brinda el marxismo no garantiza la realización de su proyecto de emancipación, sí permite descubrir su posibilidad y que la práctica necesaria para realizarlo, al servirse de dicho conocimiento, no se convierta en una empresa irracional, pura utopía o simple aventura.

4. *El marxismo en su relación con la práctica*

Los tres aspectos ya señalados del marxismo se articulan con su aspecto práctico. Su crítica de la realidad capitalista inspira su crítica en acto. Su proyecto tiene la vocación práctica de transformarse en realidad. El conocimiento de lo real, indispensable para esa transformación, sirve asimismo a ciertos fines o valores, sin que sacrifique a éstos su contenido de verdad. Así, pues, estos tres aspectos remiten necesariamente a la práctica, la cual a su vez sólo será la adecuada si se nutre de ellos. Lo que quiere decir también que no cualquier relación entre esos aspectos permite la práctica adecuada. Pueden recordarse, con este motivo, prácticas políticas que, en un sentido socialista, han resultado no sólo inadecuadas, sino indeseables por haber dejado en el camino a uno u otro de los aspectos mencionados. Tales han sido, por ejemplo: 1) la reformista de la socialdemocracia clásica (no nos referimos a la actual que, al integrarse como gestor suyo en el capitalismo, ha renunciado al objetivo socialista);

2) la «marxista-leninista», que en los países del Este europeo negó realmente ese objetivo, aunque se presentara como socialista y que, fuera de ellos, supeditó los fines verdaderamente emancipatorios a los del Partido y el Estado soviéticos; y 3) la lucha armada de los movimientos guerrilleros latinoamericanos de signo mesiánico o foquista, que en los años 60 y 70 desplegaban el más extremo voluntarismo. En todos estos ejemplos históricos, la lectura que se hace de la realidad y de las posiblidades que encuentran en ella, no permite fundamentar racionalmente la práctica adecuada a la consecución del objetivo socialista que se proclama. Y el resultado del proceso práctico, en cada uno de los tres casos, ha sido respectivamente: 1) apuntalar un capitalismo liberal, «más civilizado», que tolera incluso el «Estado de bienestar» que hoy se desvanece ante la ofensiva neoliberal de desempleo creciente, precariedad del empleo y recorte a las prestaciones sociales; 2) construir una sociedad poscapitalista, no socialista, que por sus rasgos esenciales —propiedad estatal absoluta, Estado totalitario y Partido único— constituye un nuevo sistema de dominación y explotación; y 3) exterminar las guerrillas y, con la represión generalizada, cerrar las opciones de las fuerzas sociales más amplias interesadas en arrancar espacios democráticos al poder dictatorial o autoritario. En ninguno de los ejemplos históricos mencionados, sus resultados han correspondido a los fines socialistas. Ciertamente, para alcanzarlos era indispensable —como hemos señalado— una interpretación racional de la realidad, que difícilmente podría encontrarse en los ejemplos anteriores. Y era necesario asimismo recurrir, con vista a los fines, a los medios adecuados. Fácilmente puede advertirse que los medios, en cada caso, resultaron ineficaces para la consecución de los fines que se buscaban. Pero no se trata sólo de la eficacia o ineficacia de los medios, sino también de su relación con los valores que vertebran el proyecto socialista. Los medios eficaces o ineficaces en un sentido instrumental, pueden ser deseables o indeseables en un sentido valorativo (y ahora tenemos presente los valores del socialismo). Y, en verdad, las estrategias mencionadas resultaron no sólo ineficaces desde el punto de vista instrumental, sino indeseables por su alto costo humano, no sólo político, sino social y moral. Ciertamente fueron indeseables, y en consecuencia reprobables, en cada caso: 1) al contribuir a mantener la explotación del hombre por el hombre y la degradación de las relaciones humanas; 2) al apelar al terror masivo del que fueron víctimas millones de seres humanos inocentes, incluidos los más fieles a la causa del socialismo; y 3) al recurrir a una violencia que, si bien se justifica política y moralmente contra el poder despótico o autoritario que cierra todo resquicio legal, pacífico, no se justifica cuando se trata de alcanzar una forma de relación (socialista) entre los hombres, por su propia naturaleza democrática, tiene que asentarse en el más amplio consenso social, y no en la coerción de una minoría armada. En todos estos casos, los medios a que se recu-

rre entran en contradicción con los fines y valores socialistas que se proclaman.

Las distinciones anteriores —entre práctica adecuada e inadecuada y entre práctica deseable e indeseable— en el tránsito al (o realización del) socialismo, pasan por el tipo de relación que mantienen con la práctica política los aspectos antes señalados. Si se elimina o desnaturaliza cualquiera de ellos, la práctica perderá su carácter socialista. Así, por ejemplo, al excluir la crítica de lo existente, reducir el conocimiento a pura ideología o proclamar retóricamente los fines emancipatorios, el marxismo acrítico, ideologizado o retórico que así se comporta, sólo puede vincularse a una práctica política determinada: la que obstruye y finalmente cierra el camino —como lo cerró en los países del Este europeo— al verdadero socialismo. En verdad, el «marxismo-leninismo» no dejó de cumplir en esos países una función práctica: la de inspirar y justificar el «socialismo realmente existente». Pero, por otro lado, si del marxismo se cortan sus nexos con la práctica, se le reduce a una teoría más, cualquiera que sea el valor de verdad que le reconozca la Academia, y no puede negarse que en los años 60 ese reconocimiento era alto en los medios académicos de Europa y América Latina. Es lo que sucedió con los representantes de la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, aunque no tanto Marcuse y Löwenthal), que ante los fracasos de la práctica revolucionaria en Alemania renuncian a la práctica política real, y se refugian en la teoría. Y es lo que sucede asimismo con el marxismo anglosajón, que potencia el análisis crítico, o con la corriente althusseriana, que, al proclamar la autonomía y autosuficiencia de la práctica teórica reduce la práctica real a una aplicación de ella. En todos estos casos, se desvanece la verdadera función práctica del marxismo y, por tanto, el lugar que corresponde a la teoría como el aspecto subjetivo, consciente, de la praxis. Ahora bien, para el marxismo como filosofía de la praxis, sus diferentes aspectos —como proyecto, crítica y conocimiento— sólo encuentran su razón de ser no sólo en su unidad, sino en su vinculación con la práctica.

IV. LAS MEDIACIONES DE LA PRAXIS POLÍTICA

Si fijamos ahora la atención en la praxis política para ver cómo se vinculan en ella sus lados subjetivo y objetivo, consciente y real, veremos que se unen a través del puente que tiende, desde unas condiciones necesarias, una serie de mediaciones sin las cuales el proyecto socialista no podría realizarse. El modo de entender esas condiciones y mediaciones, así como su alcance y articulación, han dado lugar en el marxismo a esquemas diferentes, entre los cuales nos interesa destacar, para reexaminarlos, dos fundamentales: el clásico, de Marx y Engels, y el leninista, o stalinista después de la muerte de Lenin.

Veamos, primero, el esquema marxista clásico. En él encontramos diferentes niveles: 1) la realidad objetiva de una formación social —el capitalismo— en la que entran en contradicción el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que frenan ese desarrollo, contradicción que «abre una era de revolución social» (Marx, 1980). 2) La conciencia de ese conflicto básico y de la necesidad de cambio social que Marx identifica con la conciencia de clase del proletariado. 3) La organización política de esa clase a través de diferentes partidos obreros. Y 4) la acción a que se ve impulsado irrevocablemente el proletariado, acción que puede discurrir por vías diferentes: la revolucionaria y violenta que Marx privilegia, y la gradual y pacífica por la que Engels se inclina en los últimos años de su vida. En este esquema destaca la confianza en que el proletariado, dada su posición objetiva en el sistema, pueda elevarse por sí mismo, en el curso de su propia praxis, a su conciencia de clase, y en que, al agudizarse las contradicciones básicas del capitalismo, se vea empujado a actuar revolucionariamente. Ahora bien, la historia real no ha confirmado esa doble confianza en la elevación del proletariado a su conciencia de clase y en su actuación revolucionaria conforme a ella.

Veamos ahora el esquema leninista. Lenin corrige a Marx al sostener que la clase obrera por sí misma —es decir, en el curso de su propia praxis— no puede elevarse al nivel de su conciencia de clase y actuar revolucionariamente. Necesita una instancia exterior a ella para poder rebasar los límites que la ideología burguesa impone a su conciencia y a su acción. Esa instancia es el Partido como destacamento de vanguardia que, por poseer el privilegio epistemológico de encarnar la verdad y conocer el sentido de la historia, introduce la conciencia socialista en la clase obrera, a la que organiza y dirige en sus luchas (Lenin, 1981). El verdadero sujeto histórico no es, pues, la clase —como pensaba Marx— sino el Partido. Esta teoría leninista, de origen kautskyano, criticada desde el primer momento por Plejánov, Trotsky y Rosa Luxemburgo, se convierte en la concepción del Partido de la III Internacional. Y, en su versión stalinista, el protagonismo del Partido pasa a su Comité Central y, finalmente, a un solo hombre, el Secretario General, cumpliéndose así un sombrío vaticinio del joven Trotsky.

Contrastando las concepciones marxiana y leninista de las mediaciones políticas con la rica y compleja experiencia histórica, y reexaminando una y otra con base en las lecciones de esta experiencia, podemos llegar a las siguientes conclusiones: 1) las contradicciones sociales del sistema no se reducen a la que Marx consideraba fundamental, entre burguesía y proletariado industrial. 2) El arco de la explotación y dominación abarca no sólo la forma clasista que corresponde a la contradicción básica entre capital y trabajo (que hoy se extiende a todo el trabajo asalariado), sino también a las de carácter étnico, nacional, sexista, generacional, etc., así como a las que se dan entre las potencias hegemónicas del

sistema capitalista mundial y los países explotados por ellas. 3) Dada la pluralidad de clases y fuerzas sociales que sufren los males del sistema, el sujeto del proceso de emancipación no es único, central y exclusivo, sino plural. 4) La relación entre la posición objetiva de las diversas fuerzas y clases sociales que constituyen el sujeto potencial del cambio, y su nivel de conciencia, organización y acción con vistas a él, es contingente y no forzosa. Y 5) aunque dado el potencial subversivo que genera su situación objetiva, dichas fuerzas y clases pueden elevarse por sí mismas a cierto nivel de conciencia y acción, no puede descartarse la necesidad de la teoría y la organización políticas para que, en el proceso práctico, alcancen un nivel más alto su acción consciente.

Por lo que toca a la revisión leninista de la concepción marxiana, al sustituir el protagonismo histórico de la clase por el del Partido, su premisa hay que buscarla en la teoría de Lenin de la doble conciencia de la clase obrera: «tradeunionista» y «socialista». Mientras la primera se da espontáneamente en la clase obrera, la segunda —conciencia del interés propio, fundamental, de clase— no pueden adquirirla los obreros por sí mismos. De ahí la necesidad del Partido que, desde fuera, la introduzca en la clase obrera (Lenin, 1981). La experiencia histórica desmiente esta separación tajante entre las «dos conciencias», y demuestra asimismo que, al atribuirse el privilegio epistemológico de poseer la verdad, el Partido excluye la relación democrática con otras fuerzas políticas y con toda la sociedad, y acaba por excluirlas en su propio seno. Por otra parte, si el Partido no es un fin en sí, sino un medio o instrumento en la realización del proyecto socialista en condiciones históricas determinadas, no puede aceptarse —como no la aceptó Marx— la tesis de un modelo universal y único del Partido, y menos aún dentro del pluralismo político y social de una sociedad verdaderamente democrática (Sánchez Vázquez, 1980, 356-378). En el esquema leninista, y sobre todo en la versión de él canonizada por Stalin, la democracia queda excluida: *a*) de la vía de acceso al poder, ya que se absolutiza la estrategia de la violencia; *b*) del sujeto del cambio revolucionario —el Partido—, tanto en sus relaciones con otras fuerzas políticas y organizaciones sociales, como en sus relaciones internas; *c*) del modelo de sociedad socialista, ya que en ella se imponen, de hecho y de derecho, el Estado omnipotente y el Partido único a la voluntad de sus miembros.

A partir de las aportaciones de Marx, pero más allá de él, así como de las —tardíamente conocidas— de Gramsci, y tomando en cuenta la experiencia histórica de las sociedades seudo-socialistas de los países del Este europeo y del movimiento comunista fuera de ellos, el marxismo como filosofía de la praxis rescata la unidad de socialismo y democracia en los tres planos antes mencionados. Rescatarla significa admitir respectivamente: *a*) que no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales (o «bloque

histórico», según Gramsci) interesadas y comprometidas con el cambio; de la obtención del consenso social o, en términos gramscianos, de la lucha política y la «reforma intelectual y moral» que hay que librar ya antes de alcanzarlo (Gramsci, 1970); *b*) que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática como la socialista, sólo puede serlo si él mismo practica la democracia en sus relaciones externas e internas; y *c*) que el proyecto de sociedad socialista incluye necesariamente la democracia, pero una democracia que lejos de limitarse a su forma política, se extiende a todas las esferas de la vida social.

Finalmente, hay que insistir una vez más en que, aun dándose las condiciones y mediaciones necesarias para la realización del proyecto socialista, el socialismo no es inevitable, ya que su realidad no se halla garantizada por las «leyes» de la historia ni por la necesidad y posibilidad de que se alcance, ni tampoco por los valores de justicia, igualdad y libertad que lo hacen deseable. Pero si esto es así, frente al error, la incertidumbre o el fracaso posibles, hay que introducir la mayor racionalidad en la práctica, sometiendo para ello los resultados obtenidos a un examen y a una crítica constantes, sin que este examen y esta crítica sean privilegio de un individuo, un partido o una clase social.

V. MARXISMO Y PRAXIS

¿Cuál es la situación del marxismo, o de los marxismos, hoy? ¿Qué validez y vigencia se le puede reconocer? He ahí dos cuestiones que no pueden ser superadas, pero tampoco confundidas. Ciertamente, no son nuevas, pero en nuestros días cobran un nuevo sesgo, inquietante para unos y definitivo para otros, que sentencian que su lugar está —de acuerdo con su mayor o menor indulgencia— en el arcón o en el basurero de la historia. Pero cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas cuestiones, los marxistas no pueden ni deben eludir el criterio de verdad que Marx elevó al primer plano: el de la práctica. Pues bien, recurramos a él para determinar qué es lo que prueba la práctica histórica que invocan los que decretan la muerte —«ahora sí»— del marxismo. Se trata del «socialismo real» que se ha derrumbado en los países del Este europeo, y que un buen número de marxistas críticos —y algunos, como Rosa Luxemburgo, casi desde sus comienzos (1918)— rechazaron sin necesidad de esperar a su derrumbe. Aunque nuestras apreciaciones críticas sobre el proyecto, sus resultados y el marxismo que les inspiró y justificó no son nuevas (Sánchez Vázquez, 1971; 1981; 1985; 1990; 1992), vale la pena resumirlas y reafirmarlas, aunque sea esquemáticamente. Y ellas son: 1) la práctica política que sigue a la toma del poder en noviembre de 1917, estaba impulsada por un proyecto de emancipación social que se remitía a Marx y Engels y que los dirigentes bolcheviques aspiraban a realizar, desde el poder conquistado, no obstante las condiciones históricas y so-

ciales adversas para ello. 2) El resultado de ese proceso práctico-histórico —la sociedad que se construyó—, medido con el parámetro marxiano que se invocaba, fue un sistema peculiar, ni capitalista ni socialista, de economía totalmente centralizada, Estado omnipotente y Partido único, que excluía toda libertad y democracia. En suma: un nuevo sistema de dominación y explotación, aunque durante cierto tiempo permitió modernizar industrialmente el país y alcanzar logros sociales importantes. 3) El proyecto marxista clásico que originariamente se invocaba, acabó por perder, en la práctica, todo contenido emancipatorio. 4) Para justificar el sistema que era la negación misma del socialismo, surgió la necesidad de otro «marxismo»: el marxismo ideologizado —convertido en doctrina oficial del Partido y del Estado— es el que se autodenominaba «marxismo-leninismo». Y 5) este «marxismo», como parte indisociable del sistema conocido como «socialismo real», no podía dejar de compartir el destino final —el derrumbe— de dicho sistema. Ha muerto con él, y como él, bien muerto está.

Ahora bien, si el proyecto socialista no se ha realizado aún en ninguna parte del mundo, y si la «ideología marxista-leninista» contribuyó a bloquear su realización, el marxismo que se orienta hacia este objetivo no tiene por qué compartir el destino del que, con el «socialismo real», ha llegado a su fin. Ciertamente, sólo podría compartir ese destino si se pudiera: 1) negar su aspecto emancipatorio, o 2) demostrar que lo sucedido realmente ya estaba idealmente en el marxismo originario que retóricamente se invoca. Pero, como ya hemos señalado, 1) no se puede negar el contenido emancipatorio del proyecto marxiano, cualesquiera que sean sus limitaciones o carencias, y 2) de la idea y proyecto que Marx aspiraba a realizar, no cabe deducir lógica, necesariamente, el «socialismo real». Ello significaría derivar muy hegelianamente lo real de lo ideal, pasando por alto las condiciones y mediaciones necesarias. Con lo anterior, no se trata de salvar al marxismo ignorando que algo tiene que ver Marx con la práctica histórica que se despliega en su nombre. Pero tampoco puede ignorarse que, en ella, no se daban las condiciones históricas y sociales que él consideraba necesarias para el socialismo, y cuya ausencia los bolcheviques trataron de suplir con la estatalización integral de la sociedad y con la «dictadura del proletariado», no en el sentido marxiano, sino en el de dictadura, en sentido habitual, del Partido único. Estos métodos de construcción del socialismo no podían estar en Marx, como tampoco lo más opuesto a su proyecto de emancipación: el terror masivo, o sea, el *Gulag*. Lo que prueba prácticamente el seudo-socialismo que se ha derrumbado es, junto a la negación del contenido emancipatorio del proyecto socialista, la necesidad de tener presente, en su realización, ciertas tesis fundamentales: 1) que —como dijo Marx— «los hombres hacen la historia en condiciones dadas». Y que, por lo tanto, el voluntarismo extremo no puede hacerla sin ellas, es decir, no puede for-

zar la mano de la historia. Y 2) que siendo el socialismo una alternativa social necesaria, deseable y posible, y aun dándose las condiciones necesarias, no siempre es viable y, mucho menos, inevitable.

Por todo lo anterior puede comprenderse por qué el intento fracasado de construir el socialismo, cuando no se daban las condiciones necesarias, sólo podría producir el engendro histórico que Kautsky agudamente advirtió. Y que el marxismo que lo justificaba sólo podía hacerlo negándose a sí mismo como crítica, conocimiento y proyecto de emancipación; es decir, afirmándose como pura ideología de la burocracia del Estado y del Partido. Pero esto no prueba la imposibilidad del socialismo ni quebranta la necesidad de una teoría como la marxista, cuando hoy —como en tiempos de Marx— «de lo que se trata es de transformar el mundo». Ciertamente, no cualquier marxismo sirve a esa transformación, sino aquel que contiene en su unidad los aspectos fundamentales ya señalados. No sirven por ello el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanista abstracto, antropológico o existencial que se mece en el limbo de la utopía. Ni tampoco el teoricista de corte althusseriano o analítico. En cada uno de ellos se sacrifica alguno de sus aspectos —como crítica, proyecto o conocimiento— y en todos se pierde de vista la práctica política adecuada para alcanzar el objetivo socialista. En consecuencia, la validez del marxismo no puede desvincularse de la validez de esos aspectos, considerados en su unidad. Veamos, pues, en qué consiste su validez actual después de tomar el pulso a cada aspecto por separado.

1. *El marxismo como crítica*

¿Cómo se podría negar que la realidad presente, en su cortejo de violencias, desigualdades, paro masivo, destrucción de la naturaleza, marginación de grupos sociales y pueblos enteros, cosificación de la existencia, etc., exige una severa crítica? Y ¿cómo podría ignorarse que su flecha ha de apuntar al corazón del sistema en el que esos males sociales se incuban y florecen necesariamente? La crítica de Marx al capitalismo, no obstante los cambios operados en él, sigue siendo válida, ya que sus tendencias básicas a la expansión ilimitada de la producción, así como la mercantilización generalizada para asegurar la acumulación creciente de beneficios, no ha hecho más que reproducirse y extenderse a escala mundial. Cierto es también que la crítica marxista debe apuntar, asimismo, como apunta la de Sweezy, Baran, Mandel y otros, a aspectos del capitalismo que no se daban en tiempos de Marx, o que él apenas atisbaba. Pero todo esto, lejos de debilitar o refutar la necesidad de la crítica de lo existente, exige profundizarla y extenderla. Y de lo existente forma parte igualmente todo lo que se ha hecho invocando infundadamente el nombre del socialismo y del marxismo, razón por la cual debe ser objeto también de una crítica que los marxistas no siempre hemos practicado.

2. *El marxismo como proyecto de emancipación*

Se trata de un proyecto que, por sus valores, se contrapone al sistema capitalista que, por su propia estructura, los desconoce, limita o degrada. Este proyecto, que no se reduce a su anti-capitalismo, sigue siendo válido, pero a condición de que sea redefinido para ponerlo a la altura de nuestro tiempo. Y su redefinición exige abandonar o enriquecer algunos de sus elementos. Así, por ejemplo, se ha de enriquecer su contenido democrático —muchas veces olvidado o desvirtuado—, acentuando la necesidad de la participación consciente de la mayoría de la sociedad, tanto en la praxis política que ha de conducir a un nuevo sistema social, como —ya en él— en la toma y el control de las decisiones en todas las esferas de la vida social. Esta democracia radical —indisociable del socialismo—, permitirá disolver los viejos dilemas de Estado o sociedad civil, planificación o mercado, individuo o comunidad. Y entre los elementos nuevos que hay que introducir en el proyecto socialista, está una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta deje de ser lo que ha sido desde la modernidad: objeto de dominio del hombre como «amo y señor» de sus materiales y reservas de energía. Todo esto obliga a revisar la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Ciertamente, el capitalismo ha demostrado —frente a esa tesis— su capacidad para desarrollar incesantemente la producción, pero no se trata sólo de esto. Se trata de que el desarrollo incesante de las fuerzas productivas en nuestra época, cualquiera que sea su signo —capitalista o socialista— entra en contradicción con los imperativos ecológicos. Por lo cual, unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesarias, no ya para incrementar ese desarrollo, sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner. Finalmente, el proyecto socialista clásico tiene que ser reconsiderado también extendiendo su contenido emancipatorio, ya que éste ha de tener no sólo el carácter particular que corresponde a la explotación clasista de los trabajadores, sino también el correspondiente a las formas de dominación que sufren otros sectores sociales, e incluso el universal humano que le impone la necesidad de hacer frente a la amenaza que cierto uso de la ciencia, la técnica y la producción —en perverso maridaje— ciernen sobre la supervivencia misma de la humanidad.

3. *El marxismo como conocimiento*

No basta que el proyecto socialista sea necesario y deseable, sino que ha de ser también viable. De ahí —como hemos subrayado— la exigencia de fundamentar racionalmente que el socialismo, posible en determinadas

condiciones y con las mediaciones necesarias, sea realizable. Ahora bien, en este terreno, el marxismo como todo conocimiento ha de ser contrastado con la realidad, y admitir que algunas tesis o predicciones de Marx no han resistido con el tiempo la prueba de la práctica, su contraste con lo real. Y entre esas tesis y predicciones estarían las siguientes: 1) la ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, ya que si bien rige cabalmente en el capitalismo, no es aplicable a otras sociedades en las que no imperaba el principio de la acumulación creciente e ilimitada de los beneficios; y ello sin contar con que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas en nuestro tiempo entra en contradicción —como ya hemos señalado— con imperativos ecológicos. 2) La concepción lineal y ascensional de la historia, impregnada de eurocentrismo, aunque el propio Marx la rectificó, al final de su vida, en su correspondencia con los populares rusos, al rechazar «toda filosofía universal y transhistórica de la historia». 3) La idea —ya mencionada— del proletariado como sujeto central y exclusivo del cambio social. 4) El reduccionismo de clase que estrecha el campo de las relaciones de explotación y dominación. 5) La subestimación de la capacidad del capitalismo para sobrevivir a sus propias crisis. 6) La predicción de la desaparición de las clases medias ante el antagonismo fundamental de la burguesía y el proletariado. 7) El olvido de las previsones del joven Marx (en los *Manuscritos de 1844*) sobre la posibilidad de un «comunismo despótico» como el que se dio efectivamente con el «socialismo real». Y, por último, y en relación con lo anterior, 8) la imprevisión de Marx de que su propio pensamiento fuera ideologizado, aunque quizás algo atisbó al declarar irónicamente que él no era «marxista».

Con respecto a su vocación científica, el marxismo está obligado, como todo conocimiento, a abandonar las tesis que han caducado o que no hay podido ser confirmadas. Está obligado igualmente a reconocer sus limitaciones y carencias; por ejemplo, las que han sido señaladas en su teoría política con respecto al poder burgués o a un Estado socialista. Y ha de asumir asimismo la obligación de mantener, introduciendo las modificaciones necesarias, las tesis que han sido verificadas satisfactoriamente. Y todo ello, no simplemente por exigencias teóricas, sino porque sólo así, ajustándose al movimiento de lo real, el marxismo podrá cumplir —como conocimiento— la función práctica de contribuir a lo que para él es prioritario: transformar el mundo.

4. *El lado práctico del marxismo, hoy*

La vigencia del marxismo no puede considerarse sólo en relación con los aspectos mencionados, ya que —como hemos venido insistiendo— se justifica sobre todo por la actividad práctica transformadora, o praxis, del mundo existente en dirección a ese mundo inexistente aún, que lla-

mamos socialismo. No puede negarse, en verdad, la influencia real que, históricamente, ha ejercido el marxismo al elevar la conciencia de las clases trabajadoras, así como al organizar y dirigir sus luchas para alcanzar, aun dentro del capitalismo, mejores condiciones de vida. Tampoco podría negarse que —como hemos visto— cierto uso del marxismo ha tenido consecuencias desastrosas para la realización del proyecto socialista. Pero, cualquiera que sea el alcance que se reconozca a sus relaciones entre teoría y práctica, es indudable que el marxismo —como pretendía Marx— no sólo ha sido interpretación del mundo, y que la historia real, como proceso de su transformación, desde hace 150 años, no habría sido la misma sin él. No puede ignorarse, ciertamente, que una parte importante de ella la han hecho millones de hombres y mujeres, poniendo en el tablero su libertad o su vida, inspirados por el marxismo. Pues bien ¿cuál es hoy su situación al doblar el cabo de ese siglo y medio de experiencia histórica, atendiendo a ese aspecto esencial suyo que es la relación con la práctica? Aunque anteriormente hemos señalado la validez —con todas las rectificaciones necesarias— del marxismo como crítica, proyecto de emancipación y conocimiento, no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento —casi mortal— de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis. El derrumbe del «socialismo real» ha afectado profundamente su credibilidad en un punto vital: su potencial práctico emancipatorio. Aunque su proyecto sigue siendo válido, pues hoy es más necesario que nunca, no se puede dejar de reconocer que palidece su vigencia. Ciertamente, al quedarse en el aire, como idea que no encuentra las condiciones y mediaciones necesarias para tomar tierra, el proyecto se ha vuelto intempestivo y mortecino en un mar de sinceros desencantos y turbias abjuraciones y mistificaciones. Unas veces se condena el proyecto mismo, al identificar el socialismo con el «socialismo real», al hacerle cargar necesariamente con los males de éste; otras veces —al parecer con más indulgencia para no perder la condición «socialista»— se admite la bondad del socialismo como proyecto o idea, pero no en la práctica.

Ahora bien, si el socialismo es forzosamente perverso —en idea o en su realización— no queda otra alternativa social que la del capitalismo realmente existente. Pues bien, por injusta, falsa o infundada que nos parezca esta conclusión, es la que hoy martillean, con efectos impresionantes, los poderosos medios de comunicación, y no sólo ellos, sino una parte de la izquierda, especialmente la hasta hace poco más dogmática y autoritaria. Ciertamente, la estrella polar —incluso para la vieja y nueva izquierda— no es hoy el socialismo, sino la democracia, tardíamente reivindicada por ella. Pero, al reivindicarla, sacrifica en su altar el socialismo. Olvida así que sólo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su

extensión a todas las esferas de la vida social. En este sentido, si bien es cierto que no hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia consecuente sin socialismo. Ahora bien, este socialismo hoy por hoy no es factible. Aunque existe el sujeto plural, explotado u oprimido, que debe asumirlo, falta que lo asuma efectivamente como proyecto irrenunciable de emancipación y faltan las condiciones y mediaciones indispensables para su realización. No puede aceptarse, sin embargo, que esta postración temporal del cumplimiento de viejas esperanzas sea insuperable. O, dicho en otros términos: que haya que conciliarse con un capitalismo que pondría «fin» a la historia (Fukuyama, 1992) y admitir, por tanto, que el socialismo es inviable. Si se llegara a esta conclusión y, por ende, a la renuncia a realizar su proyecto de emancipación, ¿qué quedaría del marxismo? o ¿qué marxismo sobreviviría? Tal vez el que interesa a la Academia por su valor teórico, o el que retiene la «bondad» de su proyecto, pero sin caer en la tentación de pretender realizarlo; o quizás subsistiría el que se complace en la crítica del capitalismo, siempre que no lime sus aristas más ásperas. En todos estos casos, el marxismo —cierto marxismo— se salvaría del naufragio al que lo ha arrojado la práctica, justamente porque la práctica se ha vuelto para él innecesaria o inviable. Es decir: se salvaría el marxismo como interpretación para perderse a sí mismo en la transformación del mundo. Pero si la historia no tiene fin y el capitalismo es, en definitiva, un capítulo de ella, y si, por otro lado, el socialismo aunque no esté a la vista sigue siendo necesario también lo es cierto marxismo para que esa alternativa social, deseable y posible —aunque no inevitable— pueda darse realmente. Y ese marxismo, de resistencia en tiempos sombríos, será el que mantenga la unidad de sus aspectos crítico, emancipatorio y cognoscitivo, sin desdibujar, en la espesa niebla de nuestros días, su vinculación con la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid.
Bernstein, R. (1979), *Praxis y acción*, Alianza, Madrid.
Bujarin, N. (1974), *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid.
Cassano (1973), *Marxismo e filosofía in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari.
Fernández Buey, F. (1993), *Discursos para insumisos discretos*, Libertarias, Madrid.
Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.
Gandler, S. (1991), *Praxis und Erkenntnis im Werk Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis doctoral, Goethe-Universität, Berlin.
Gramsci, A. (1970), *Antología*, M. Sacristán (selección, traducción y notas), Siglo XXI, Madrid.
Habermas, J. (1963), *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Berlin (v.e.: *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987).

Korsch, K. (1971), *Marxismo y filosofía*, Era, México.
Kosík, K. (1967), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
Lenin, V. I. (1981), *¿Qué hacer?* (1902), en Id., *Obras escogidas I*, Progreso, Moscú.
Lukács, G. (1969), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
Mariátegui, J. C. (1982), *Defensa del marxismo*, en Id., *Obras I*, Casa de las Américas, La Habana.
Marx, K. (1959), *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.
Marx, K. (1962), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México.
Marx, K. (1964), *El Capital*, 3 vols., W. Roces (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
Marx, K. (1974), *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas I*, Progreso, Moscú.
Marx, K. (1980), *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
Muñoz, J. (1978), *Lecturas de filosofía contemporánea*, Materiales, Barcelona.
Paramio, L. (1989), *Tras el diluvio*, Siglo XXI, Madrid.
Roemer, J. (1989), *El marxismo: una perspectiva analítica*, Fondo de Cultura Económica, México.
Sacristán, M. (1983), *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona.
Sánchez Vázquez, A. (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Era, México.
Sánchez Vázquez, A. (1978a), *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)*, Grijalbo, México.
Sánchez Vázquez, A. (1978b), *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza, Madrid.
Sánchez Vázquez, A. (1985), *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Océano, México.
Sánchez Vázquez, A. (1987), *Escritos de política y filosofía*, Ayuso-FIM, Madrid.
Sánchez Vázquez, A. (1991), «¿De qué socialismo hablamos?»: *Sistema 101*.
Sánchez Vázquez, A. (1992), «Después del derrumbe: estar o no a la izquierda»: *Sistema 108*, 57-67.
Sartre, J.-P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.
Schaff, A. (1991), «¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?»: *El socialismo del futuro 4*.
Sher, G. S. (ed.) (1978), *Marxist Humanism and Praxis*, Prometheus New York.
Tucker, R. (1972), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
Vargas Lozano, G. (1984), *Marx y su crítica de la filosofía*, UAM, Ixtapala.
Vargas Machuca, R. (1992), «Ética y marxismo», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 2*, Trotta-CSIC, Madrid.
Vilar, G. (1979), *Raó i marxisme*, Ediciones 62, Barcelona.
VV.AA. (1982), *Storia del marxismo IV: Il marxismo oggi*, Einaudi, Torino.
VV.AA. (1992), «El marxismo contemporáneo»: *Iztapalapa 28*.

PLURALIDAD CULTURAL-DIVERSIDAD POLÍTICA

María Herrera Lima

I. INTRODUCCIÓN

La composición plural de las sociedades modernas no es un fenómeno nuevo, ni tampoco muchos de sus problemas. No obstante, la segunda mitad del siglo XX ha presenciado nuevas manifestaciones de las viejas tensiones, por ejemplo, en el resurgimiento de movimientos nacionalistas y de defensa de los derechos de las minorías étnicas y religiosas, entre otros. Todo ello acompañado de una mayor conciencia de la insuficiencia de las viejas fórmulas políticas para enfrentar estos problemas. Puede hablarse en el terreno político de un cierto agotamiento de los mecanismos tradicionales de representación política; así, han surgido nuevas instancias de mediación de conflictos, y en casos extremos no ha podido evitarse la guerra, en situaciones trágicas como la de la antigua Yugoslavia. Pero todo esto ha producido también una corriente nueva de reflexión sobre estos temas. Parece razonable esperar que la década de fin de siglo tenga ante sí la búsqueda de soluciones a esta clase de problemas como una de sus tareas más urgentes.

La renovada importancia de las identidades culturales se presenta como un reto para las democracias liberales, ya que un aspecto importante en su constitución histórica habría sido precisamente el de establecer una concepción universalista de ciudadanía que tendría que prevalecer sobre las diferencias de orden étnico, religioso y otras formas de particularismo cultural. De ese modo se plantea, por ejemplo, ¿cómo hacer compatibles el reconocimiento a la diversidad cultural con la igualdad de todos los ciudadanos en un estado constitucional?, o ¿cómo pueden las instituciones democráticas conciliar el tratamiento igualitario con las demandas de justicia de los grupos menos favorecidos? Estos pro-

blemas revisten, por supuesto, numerosos aspectos. Entre ellos destacan, en primer lugar, los que se refieren propiamente a diferencias culturales entre individuos, grupos o comunidades enteras, dentro de un estado-nación. Frecuentemente, éstas se asocian con desventajas en la condición social y económica y en el acceso al poder de grupos más o menos marginados dentro de la sociedad. En el primer caso, se trata ante todo de una demanda de reconocimiento para hábitos, creencias, tradiciones o costumbres que difieren de la identidad cultural dominante. Pero no se trata solamente de la existencia de una pluralidad de creencias, o de la diversidad de formas de vida, sino de la valoración desigual que se hace de ellas y, por tanto, de la libertad relativa de sus miembros para practicarlas. Es un problema que atañe tanto a las formas de identidad colectiva como a la legitimidad de las mismas y a sus formas de relación con las identidades culturales dominantes.

En segundo lugar, tendríamos que considerar los problemas de la esfera política y legal referidos a las instituciones de los estados constitucionales modernos. Por ejemplo, ¿qué clase de mecanismos de negociación existen para atender esas demandas?, ¿cómo enfrentar el problema de la representación política en las sociedades multi-culturales? En el ámbito propiamente legal, se trataría de considerar problemas tales como el del trato diferencial a los grupos marginados o con necesidades especiales. Por caso, ¿cuándo se requiere un trato diferente y cuándo igualdad ante la ley?; por ejemplo, en materia laboral, la demanda de igual pago por igual trabajo, contrapuesta a formas de tratamiento compensatorio de la desigualdad. Estos dos ámbitos, el político y el de la legalidad, que pueden y deben distinguirse, se entrelazan sin embargo en cuestiones importantes como son las concepciones de tolerancia e imparcialidad.

De hecho, todos los problemas arriba mencionados parecen gravitar en torno a tres ejes temáticos: las ideas de reconocimiento de la diversidad cultural (como un tema de teoría política y ética), y las nociones de tolerancia e imparcialidad, también en sus aspectos políticos y morales, como procedimientos de negociación y de impartición de justicia. En el presente trabajo nos concentraremos en especial en estas dos últimas, si bien se hará referencia a la primera de manera indirecta.

Uno de los aspectos de los que tendría que ocuparse una reflexión seria sobre estos temas es el de sus orígenes históricos, ya que en ellos podemos encontrar algunas de las razones que explican su configuración conceptual. Por ejemplo, al examinar los orígenes del concepto moderno de tolerancia en las guerras de religión del siglo XVI, podemos establecer qué se toleraba y en qué forma, quiénes eran sujetos de ese nuevo principio de tolerancia y quiénes (y por qué) resultaban excluidos y, con ello, concluir que se trataba de un cierto «modelo» de tolerancia que sufrió más adelante cambios importantes tanto en sus mecanismos de aplicación, como en las razones a las que se acudía para justificarlo.

Otro aspecto de esa reconstrucción histórica tiene que ver con la distinción que introduce la modernidad entre las formas de identidad tradicionales y la concepción del estado y las instituciones liberales. Habermas (1992) nos recuerda, en un trabajo sobre el nacionalismo en Europa, las tensiones presentes en la expresión misma de estado-nación. Por una parte, conserva una referencia —abierta a diversas interpretaciones dependiendo de los contextos de recepción— a la idea tradicional de «nación» o «pueblo» como la unidad pre-política de una comunidad que comparte un territorio y una historia común, y se constituye en torno a alguna idea de identidad colectiva (con connotaciones étnicas, religiosas o culturales) como la identidad «nacional». Por otro, la concepción moderna, republicana, de un estado configurado por una «nación de ciudadanos». En esta última, las identidades culturales tradicionales se subordinan al denominador común de la ciudadanía. Históricamente, la idea del estado-nación supuso una fórmula de unidad territorial y política que se construyó con diferentes matices frente al problema de las identidades culturales, sin embargo, en todos los casos fue necesario encontrar algun procedimiento para resolver los conflictos y regular la interacción pacífica entre grupos con creencias y costumbres diferentes. Desde la fórmula imperial y sus modalidades coloniales en el Nuevo Continente, hasta la idea del estado como una federación de ciudadanos, la tolerancia pude ser entendida o bien como un recurso de «benevolencia» ante lo que difiere de la identidad cultural dominante, o bien como una forma de tratamiento y regulación imparcial de las diferencias. Sólo en el segundo caso se asocian las concepciones de tolerancia e imparcialidad, ya que se trata de un fenómeno específicamente moderno. Es en los estados constitucionales modernos en los que se genera una estructura legal-constitucional para regular la coexistencia de individuos y grupos con creencias y formas de vida diferentes. Si bien es cierto que, en términos generales, éstos restaron importancia al hecho de la diversidad cultural, considerándola como un residuo pre-moderno que tendría que ser gradualmente absorbido por la nueva identificación ciudadana de pertenencia a un estado neutral frente a esa clase de diferencias.

No obstante, la interpretación de esa evolución histórica dista de ser unánime. A la auto-comprensión del estado liberal como árbitro neutral frente a las diferencias, se contraponen las críticas comunitaristas, como la de Charles Taylor (1989), a quienes les parece más bien que no pueden separarse los principios políticos ni las concepciones de la justicia de los estados democráticos de las historias concretas y la cultura política de los países en que se ha desarrollado. Así, mientras que Habermas sostiene, en el artículo ya mencionado, que las conexiones sociales y psicológicas entre las nociones de nacionalismo y republicanismo son meramente contingentes y no suponen que exista entre ellas vínculo conceptual alguno: «La idea de ciudadanía no estuvo nunca ligada conceptualmente con la de

identidad nacional» (Habermas, 1992, 4), otros autores defenderían, en cambio, la tesis que postula relaciones internas entre ellas, es decir, cuestionan la idea de un «estado neutral» y le atribuyen compromisos sustantivos con valores y creencias de una forma de vida particular. Nos ocuparemos de esta polémica en el contexto de las discusiones sobre las nociones de tolerancia e imparcialidad que presentamos a continuación.

II. TOLERANCIA

Lo que tendría que ser revisado en primer término es la lectura descontextualizada de la idea de tolerancia. Hemos recibido de la teoría liberal de la justicia la idea de que conceptos como los de tolerancia e imparcialidad pueden definirse sin referencia a contextos históricos particulares, ya que se trata de procedimientos racionales para adjudicar disputas o resolver conflictos y no es menester ocuparse de los contenidos de los mismos. Esta lectura simplifica en exceso los problemas que nos interesan. Ciertamente podemos establecer distinciones entre concepciones diversas de la idea de tolerancia. De hecho, podemos pensar en ellas en términos de modelos que suponen una forma específica de conceptualizar la actitud frente al «otro» (o la diferencia), así como de resolver problemas de adjudicación de deberes y obligaciones, y de enfrentar el tema de la verdad y la validez de las creencias y prácticas en cuestión. Pero eso no quiere decir que no resulte instructivo establecer las conexiones entre concepciones puntuales de la idea de tolerancia y las condiciones históricas ante las que ésta fue propuesta como respuesta a un problema práctico-político.

Así, valdría la pena recordar que el concepto de tolerancia que surgió como consecuencia de las guerras de religión, era ante todo la respuesta a la necesidad de pacificación (detener la persecución violenta de los «herejes»), así como un recurso para contener la expansión protestante confinándola a límites territoriales precisos. De manera que se trata de una tolerancia «hacia afuera», ante la inevitable proliferación de confesiones religiosas (que era por supuesto indeseable para la Iglesia de Roma) como un mero reconocimiento de una realidad fáctica, pero intolerante «hacia adentro», en los ámbitos territoriales y doctrinarios de cada confesión, ya que no se permitía a los individuos ni cambiar de religión, ni modificar o criticar los postulados dogmáticos de las confesiones religiosas a las que pertenecieran. Las consecuencias políticas de esta concepción son, en primer término, la necesidad de introducir una incipiente separación entre la Iglesia y el estado, ya que resulta imprescindible que el soberano distinga entre sus creencias y filiación religiosa, y sus deberes para con todos sus súbditos en sus dominios territoriales. De este modelo, sin embargo, no se deriva concepción alguna de impar-

cialidad. La religión del soberano gozaba de un *status* privilegiado que condenaba a las otras confesiones «toleradas» a la marginalidad. Podríamos caracterizar este modelo de tolerancia como aquel que reduce las diferencias (en este caso religiosas, pero podría ampliarse a otros como los de las identidades étnicas o «nacionales») a la condición de «anomalías».

Lo que pretende este principio de tolerancia es conseguir formas de coexistencia entre grupos que responden a principios de ordenamiento normativo heterogéneos. Conforme al modelo de tolerancia religiosa, se trata de comunidades cerradas que se rigen por normas propias, pero que no pueden pretender expandirse fuera de sí mismas; sus ámbitos de validez son locales, restringidos, a pesar de que, de manera contradictoria, cada una de ellas se proclame poseedora de la «verdad». De ahí que la concepción de la tolerancia de lo diferente como «anomalía» suponga una situación de conflicto latente. Además de una amenaza a las pretensiones de verdad de las comunidades (o confesiones) rivales. Algo semejante puede ocurrir en el caso de identidades culturales que compiten por la hegemonía en un estado multi-étnico. Los convenios de pacificación que se dan entre ellos tienen el carácter de pactos políticos y militares, pero no resuelven las tensiones entre las pretensiones de *verdad* de sus sistemas de creencias respectivos, ni las de *legitimidad* de sus ordenamientos políticos y, por tanto, éstos pueden ser puestos en cuestión eventualmente por cualquiera de las partes.

Esta manera de entender la tolerancia supone en el mejor de los casos una actitud de «benevolencia» ante el error, o ante lo extraño o poco familiar, si no es simplemente una suspensión temporal de hostilidades. No obstante, en la medida en que es una primera forma de consentimiento de la pluralidad, aunque pueda asemejarse a otras concepciones históricas de convivencia entre grupos con creencias religiosas o costumbres diferentes, tiene ya como rasgo específicamente moderno el apuntar en la doble dirección de una separación cada vez mayor entre la Iglesia y el estado, y entre las creencias que se reducen al ámbito «privado» y las que conciernen a la sociedad por una parte, y a las instituciones de gobierno por otro. Este último rasgo, que se enfatiza en el período post-Reforma, es de raigambre claramente protestante, ya que la idea de la privatización de las creencias deriva en parte de la supresión de la mediación de la institución eclesiástica en los asuntos de conciencia. Con ello se presume también una mayor autonomía de los individuos en las decisiones morales y una ampliación del espacio de la libertad de pensamiento. Esto es, de aquellas cuestiones que como resultado del proceso de secularización de la modernidad, se sustraen al control del dogma y autoridad eclesiásticos. La nueva concepción de tolerancia que comienza a perfilarse será también compatible con la convicción protestante de que las cuestiones que competen a las elecciones morales no pueden ser de-

cididas más que por los individuos, y no se reconoce autoridad alguna con la capacidad de emitir un verdicto final sobre ellas. De ahí los orígenes de la idea liberal de tolerancia como indiferencia benévola (y arbitraje neutral) ante la pluralidad de concepciones de los valores y formas o estilos de vida, siempre que éstos resulten compatibles con el marco normativo general de un estado constitucional (en los asuntos terrenales, ya que lo demás es asunto exclusivo de Dios). No pretendemos atribuir un peso excesivo al factor religioso, se trata simplemente de señalar un desarrollo paralelo (e interrelacionado) con la historia del pensamiento liberal y las nuevas concepciones republicanas. Pero así como la concepción anterior (más cercana al catolicismo del Edicto de Nantes) suponía un mero tolerar (como «soportar») lo que finalmente debía ser rechazado como equivocado, la concepción más cercana al espíritu protestante comenzará a anunciar una cierta relativización de las creencias que hará posible asumir la tolerancia como un *valor*. Esto es, como una forma razonable de enfrentar las diferencias en vez de acudir a la fuerza, y en las versiones más radicales del pensamiento de la Ilustración Francesa (como en el caso de Voltaire), incluso como presunción de una verdad posible en la postura de los adversarios.

La separación de poderes del estado liberal (Locke, Montesquieu) será finalmente la condición política que permita llevar a la práctica un concepto realmente moderno de tolerancia. De dicho concepto apuntaremos solamente algunos rasgos generales, ya que no podríamos especificar todas sus variantes. Además, nos ocuparemos en la sección que sigue de la idea de imparcialidad como concepción complementaria de la tolerancia entendida como procedimiento de justicia.

Este modelo liberal de tolerancia evita pronunciarse respecto de la verdad de las creencias en conflicto y se propone solamente vigilar los límites del ejercicio legítimo de las libertades individuales, se pronuncia por tanto sólo respecto de la legitimidad de las mismas, y restringe a esta función la competencia del estado. Sin embargo, no en todos los casos supone la adopción de una actitud de completa imparcialidad, puede también conceder un estatuto prvilegiado a un tipo de creencias frente a otras (por ejemplo, a la religión frente al ateísmo), con lo que relega a las segundas a una situación de «excepción». Esta variante relativizada del modelo de la «anomalía» puede tener consecuencias interesantes, ya que si existe una presunción de posible verdad o razón en la postura rival, se acepta —en principio— conceder a todas las creencias un estatuo semejante: cada una tendría que demostrar su validez ante las críticas de las posturas rivales, y lo que en algún momento tuviera el carácter de excepción podría pasar a ser aceptado como normal. Al hablar aquí de «demostración» no pensamos solamente en pruebas argumentativas, sino también en el éxito práctico que pudieran ganar en la vida social, en una especie de «prueba» pragmática a la qu

Los argumentos políticos a favor de la tolerancia tienen que ver con las ventajas de una organización social que acepta en su seno la diversidad (por otra parte inevitable) y genera mecanismos de convivencia que reducen la violencia. Voltaire (1977), por ejemplo, defiende la tolerancia como una forma de conceder mayor valor a la libertad y a la paz social que a una verdad religiosa que tiene que imponerse por la fuerza. Señala además el peligro, manifiesto en la historia de la intolerancia católica, de condenar a personas o ideas que bajo circunstancias distintas pueden reivindicar su inocencia. La tolerancia es también un antídoto contra el fanatismo y se propone como una *regla de convivencia* razonable y civilizada. En esta defensa puede apreciarse la generalización de la idea de libertad de creencias y el respeto a la disidencia a toda la «humanidad», y se apoya en la comparación con otros pueblos y formas de sabiduría menos arrogantes y pretenciosas. En una disputa imaginaria atribuye a Confucio un precepto de prudencia para juzgar las opiniones de otros: «Nadie debe creer que sabe más que los demás y que la razón está sólo con él» (Voltaire, 1977, 112).

Este precepto puede ser aplicado en el caso de diferencias de creencias, pero no resulta suficiente para compensar diferencias de poder. Lo que se deriva de esta idea de tolerancia en tanto que principio de justicia, es el establecimiento de los términos de la cooperación entre individuos con creencias distintas pero iguales ante la ley. La tolerancia vista de este modo sólo puede ser entendida como obligación recíproca. Si los ciudadanos o grupos de ellos no son «iguales», sí se presentan como funcionalmente equiparables en sus diferencias. Con ello, de hecho, se excluye a lo radicalmente distinto, por ejemplo, a comunidades étnicas regidas por leyes diferentes (como las comunidades indígenas con un sistema diferente de propiedad comunal o de administración de justicia) y, sobre todo, a las ideologías (o confesiones o sectas) intolerantes.

La idea del estado construido a partir del modelo de una relación contractual (Rousseau, Kant) no puede acomodar en su interior identidades culturales radicalmente diferentes. Aunque se sustente en el principio de tolerancia como constitutivo de la idea de estado, éste tiene límites precisos: se tolera la pluralidad de concepciones de los bienes sociales y formas de vida, siempre y cuando éstas se mantengan dentro del marco legal del estado constitucional. En palabras de John Rawls (1971), sólo puede tolerarse aquello que sea compatible con el principio de libertad igual para todos o, para citar de nuevo a Voltaire, cuando señala los límites del principio de tolerancia: «Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que esos errores no sean crímenes; lo son cuando turban la sociedad; la turban desde que inspiran fanatismo; luego, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia» (Voltaire, 1977, 108).

El modelo liberal o ilustrado de tolerancia se aleja del principio de to-

lerancia religiosa del siglo XVI, que buscaba *proteger* el ámbito de las verdades religiosas, haciendo concesiones en aras de la pacificación, al proponer la tolerancia como una regla de convivencia que supone obligaciones recíprocas. Con ello, se transforma en un asunto de *justicia política* y no es más una disputa en torno a verdades teológicas o a la idea de lo bueno [1]. No obstante, pueden detectarse rasgos de sus orígenes protestantes aun en versiones actuales de la teoría liberal de la justicia, como en el caso de Rawls (1971; 1993), por ejemplo, en los postulados siguientes: el que ninguna interpretación de la verdad religiosa pueda obligar a los ciudadanos en general, o el que no se reconozca autoridad alguna con la capacidad de decidir de manera final desacuerdos en disputas teológicas (Rawls, 1971, 217). Esto es, por otra parte, compatible con postulados del individualismo liberal: que los individuos gocen de igual derecho para elegir sus creencias religiosas, y que no puedan ceder ese derecho a persona o institución alguna, pudiendo por tanto cambiar de religión.

Una limitación política del principio liberal de tolerancia es, pues, la de requerir acuerdos sustantivos en torno a los ámbitos legítimos de ejercicio de las creencias y de la demarcación de lo público-privado en el ejercicio del poder. Con ello se excluye no sólo a los «intolerantes» sino también a formas de vida que no comparten los supuestos del individualismo liberal. De ese modo, este modelo resulta incapaz de enfrentar el reto del multi-culturalismo o, por lo menos, éste —como en el caso de los actuales conflictos con los nacionalismos y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas— pone de manifiesto algunas de sus limitaciones más importantes. De ahí que resulte imprescindible considerar de nuevo con detenimiento algunos de sus supuestos fundamentales.

II. IMPARCIALIDAD

Consideraremos ante todo los aspectos políticos de la teoría de la justicia, más que ocuparnos de la teoría moral propiamente dicha. La tolerancia no se refiere, por otra parte, en la mayoría de los casos, a cuestiones morales, sino también a otros tipos de creencias y prácticas. De manera que las concepciones de tolerancia e imparcialidad que nos interesan ahora no tienen que sujetarse a la «prueba de la universabilidad» sino que se trata más bien de someterlas a una «prueba pragmática» de justicia (*fairness*) contextualizada. Es preciso señalar, no obstante, que estos aspectos (el político y el moral) no se distinguen siempre en el modelo liberal o de corte ilustrado, por ejemplo, en nuestros días en las teorías de Rawls o Habermas.

1. Cf. Taylor, 1992, 99 ss.

La idea de imparcialidad (arbitraje neutral) forma parte del modelo liberal de tolerancia. El principio de imparcialidad responde a situaciones concretas y no es sólo una regla abstracta, aunque puede interpretarse de maneras distintas de acuerdo con el tipo de teoría liberal que le sirve de sustento. Taylor propone distinguir entre dos tipos de teoría liberal, que Michael Walzer abrevia como «Liberalismo 1» y «Liberalismo 2». En esta caracterización, el Liberalismo 1 estaría comprometido ante todo con los derechos de los individuos y supondría un estado estrictamente neutral. Es decir, sin compromiso alguno en la esfera cultural o religiosa ni con ningún proyecto colectivo más allá de la defensa de la libertad y seguridad personales. El Liberalismo 2, en cambio, aceptaría comprometerse con la protección y florecimiento de las formas culturales y proyectos colectivos de las «naciones» (o pueblos o comunidades) que lo constituyan, siempre y cuando no se vean afectadas las libertades civiles de ninguno de sus habitantes, y se respete el marco constitucional general (Taylor, 1992). Para Taylor, esta segunda actitud supone asumir la diversidad cultural como un valor en vez de considerarla una anomalía o un problema. Se trataría de conseguir una «unión social de uniones sociales» más que de imponer una identidad homogénea, que inevitablemente reproduce los rasgos de la identidad cultural dominante, aunque pretenda ser estrictamente neutral.

Esto último, sin embargo, presenta problemas para la intervención del estado como árbitro en conflictos de intereses entre comunidades diferentes (entre sí o en su relación con el estado), ya que el ejercicio prudencial de la «tolerancia» no puede suponer un trato estrictamente igualitario. Habría más bien que decidir cuándo favorecer a un grupo o a otro, ya que en numerosas ocasiones ésa es la única manera de responder a demandas de justicia que requieren la corrección de injusticias pasadas. Así, parece que tendría que *elegir*, de acuerdo con la situación o contexto de la disputa, y optar por proceder conforme a un principio de estricta imparcialidad o aplicar una idea de tolerancia contextualizada.

Con ello se pone de manifiesto la tensión entre estas dos nociones. Si se busca una solución al problema conceptual, tiende a privilegiarse la coherencia y compatibilidad entre ellas, por ejemplo, a partir de una idealización de las condiciones de simetría entre los sujetos (como en las «ficciones» regulativas de la «situación originaria» del «velo de ignorancia», de Rawls, o en la «situación ideal de diálogo», de Habermas), y se propone la imparcialidad como una regla procedimental que es al mismo tiempo una condición de racionalidad. En los dos autores antes mencionados, este requisito ha intentado atenuarse en el entendimiento político de estas nociones, y es visto como una igualdad ciudadana previamente sancionada por la ley y por normas consensuadas. En tanto que procedimiento de aplicación puede ser flexible y adaptarse a contextos particulares de acción. Pero el entendimiento de lo que constituya el

«marco mínimo» de normas irrenunciables afecta de manera decisiva el alcance de la flexibilidad en la aplicación de la justicia y, por otra parte, habría también que precisar lo que se entiende por «político», en especial en el caso del trabajo reciente de Rawls.

En primera instancia, podría parecer una redución al marco de la legalidad. Es decir, se trataría de la aceptación de la constitución liberal (derechos ciudadanos y procedimientos democráticos) y es considerada por Rawls como una primera forma o etapa del consenso político (Rawls, 1993, 144). Esta etapa supondría ya un avance sobre una aceptación de las reglas de juego democráticas como un mero recurso para evitar males mayores (violencia, estado de guerra), es un consenso mínimo respecto de los principios fundantes de la cultura política liberal, pero no alcanzaría todavía la condición de una aceptación moral, esto es, libre y racional. Para llegar a ésta, o a lo que él llama consenso superpuesto o traslapado (*overlapping consensus*) tendría que conseguirse que, a través de un régimen de cooperación política, los ciudadanos adquirieran confianza los unos en los otros, así como en los principios en que se basa dicha cooperación y, consecuentemente, llegaran a aceptarlos como resultado de una deliberación racional (Rawls, 1993, 168). Con estas palabras responde a la objección que considera utópica su propuesta. No obstante, al principiar ese mismo capítulo («The idea of Overlapping Consensus») él había apuntado ya las dificultades a las que tiene que enfrentarse el liberalismo político: «[...] ¿cómo puede darse una sociedad estable y justa en la que ciudadanos libres e iguales se encuentren profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales no sólo en conflicto sino aun inconmensurables?» (Rawls, 1993, 133).

Una vía posible para conseguirlo, consecuente con la tradición liberal, es lo que algunos autores han llamado «la estrategia de la exclusión» [2]. Ésta consiste en eliminar de la agenda política los asuntos más conflictivos. Ya que no podemos llegar a un acuerdo acerca de alguna idea de la vida buena común a toda la sociedad, es razonable restringir la intervención estatal a «mínimos constitucionales» y dejar a un lado todo aquello que pueda significar una fuente de conflicto. Pero se trata de suprimir no sólo cuestiones relativas a creencias religiosas o convicciones morales (lo cual no resulta difícil de aceptar para los ciudadanos de estados democráticos modernos, al menos en su mayoría), sino también otras cuestiones más debatibles, que pueden afectar a la concepción misma de la política. Como señala por ejemplo Claus Offe[3], en las últimas décadas del siglo se ha experimentado un desplazamiento de las fronteras de lo político, algunos temas que se consideraban pertenecientes a la esfera «privada» se han tornado públicos (incluso, por ejemplo,

2. Como Baynes, 1992.
3. Cit. por Baynes, 1992, 50.

en aspectos penales, como en la expansión de legislación en derecho familiar) . Además de que la naturaleza misma de lo político también ha sufrido transformaciones; no se reduce ya solamente a disputas de intereses (en los que es posible en términos generales, llegar a acuerdos negociados) sino que ahora incluye también asuntos relativos a valores y cuestiones normativas que desbordan el marco tradicional de la política (Baynes, 1992, 50).

De manera que la idea de neutralidad de Rawls, y su estrategia o método de exclusión, revelan una concepción de la política y de lo político (es decir, aquello que corresponde a su dominio legítimo de intervención) que supone un entendimiento culturalmente específico de la sociedad como un sistema de cooperación entre individuos libres e iguales. Por otro lado, como señala Baynes, Rawls supone además que estos ciudadanos son capaces de distinguir entre los valores que sostienen en relación con sus creencias políticas y religiosas o morales, y los que pertenecen al ámbito de la política como sistema de cooperación y, en caso de que surjan conflictos entre estas dos esferas, tendrían que conceder prioridad a su condición de ciudadanos por encima de cualquier otra identidad (Baynes, 1992).

La distinción que propone Rawls entre una teoría de la justicia política y una teoría metafísica se refiere, como ha reiterado en su trabajo más reciente (Rawls, 1993) al hecho de que no se trata de una teoría «comprensiva» como las visiones religiosas del mundo ni, por ende, abarca todos los aspectos de la vida. Se restringe a cuestiones de la vida pública (política), pero no excluye de ésta la dimensión moral como esfera de justificación racional de las normas que pretenden validez universal. Lo que a él le interesa es, en sus palabras: «[...] una concepción moral pensada para un sujeto específico, esto es, la estructura básica de un régimen constitucional democrático» (Rawls, 1993, 175). De manera que la distinción entre la teoría de la justicia que propone y otras teorías morales se refiere a su alcance o al rango de cuestiones que afecta, y que pueden resumirse en la aceptación de un «pluralismo razonable» (dentro de los límites del principio de tolerancia) y un consenso mínimo en torno a la idea política de la justicia y las instituciones democráticas.

Esta concepción es muy cercana a la idea del «patriotismo de la constitución», de Habermas [4] y, como ésta, propone una idea de «comunidad» política que puede parecer contra-intuitiva. Es decir, comunidad aquí significa lo contrario a lo que normalmente entendemos por ello: se trata de una forma de acuerdo y asociación más allá de cualquier comunidad o forma de afiliación particular. Regresando al contraste que planteábamos al principio del trabajo, se trata de privilegiar la

4. Cf. J. Habermas, «La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público», en Herrera, 1993, 27-58.

forma moderna de identificación ciudadana sobre cualquier forma de identidad tradicional.

Finalmente, habría que considerar si concepciones como la de la «razón pública», de Rawls, o la «democracia deliberativa» habermasiana podrían enfrentar el reto del multi-culturalismo, esto es, de un pluralismo que desborda los límites de la cultura política liberal. Si bien la mayoría de sus críticos, aun aquellos que se ven a sí mismos como continuadores de sus propuestas teóricas, estarían de acuerdo en sostener que este tipo de problemas requiere de un enfoque más contextualizado del que estas teorías pueden ofrecer.

La imparcialidad y el principio de tolerancia pueden entonces ser vistos de dos maneras distintas. La imparcialidad puede entenderse como un requisito de la teoría de la justicia, como una condición de racionalidad (Rawls, Habermas) y en su aspecto político derivar hacia postulaciones universalistas, como los derechos humanos, esto es, como corolario de la máxima kantiana de respeto recíproco a la dignidad de las personas. O bien, puede restringirse a la esfera legal como un procedimiento de aplicación de la justicia, y complementarse con un principio de tolerancia visto como un procedimiento político, en el que la pretensión de universalidad se entiende como un requisito pragmático: como la capacidad de resolución de conflictos, de incluir y tomar en cuenta a todos en sus diferencias, y contribuir así a la existencia de una sociedad menos injusta.

A partir de la primera propuesta, que coincide con lo que Walzer llamaba Liberalismo 1, tendría que mantenerse la justificación de las normas como algo independiente de la esfera de aplicación de las mismas. El consenso sobre la validez debe abstraerse de las situaciones de su posible de aplicación, como lo sostiene Klaus Günther, en su versión de la ética discursiva [5]. Bajo esta formulación, sólo en la situación de aplicación pueden tomarse en cuenta las circunstancias particulares y las consecuencias para los sujetos afectados, de manera que se busque la compatibilidad entre los intereses generalizables representados por la norma y los intereses particulares que exigen satisfacción en situaciones concretas. En este tema ha tenido lugar un amplio debate en sus aspectos legales y de derecho constitucional. Tanto Rawls como Habermas se han ocupado de estas cuestiones en su trabajo reciente, pero no podremos, sin embargo, referirnos a ello en este trabajo. Queremos solamente agregar algunas objeciones que cuestionan esta distinción.

En algunos casos, como el de Albrecht Wellmer, la distinción entre justificación y aplicación se disuelve al restringir el principio de universalización a un estándar que conecta la aceptación de una forma de ac-

5. K. Günther, «Impartial Application of Moral and Legal Norms: a Contribution to Discourse Ethics»: *Philosophy and Social Criticism*, 14/3-4 (1988) 425-432.

ción con su compatibilidad con un contexto de prácticas sociales específicas. O, en otras palabras, se sostiene que la aceptación de una norma no puede darse fuera del contexto histórico y cultural en el que tiene lugar la acción. Wellmer propone, además, una concepción más flexible de las relaciones entre horizontes culturales distintos, aceptando una inconmensurabilidad parcial en la interacción comunicativa [6]. La imparcialidad se traslada, así, al campo de la aplicación, por ejemplo, de normas legales (o de principios morales reconocidos como legítimos), sin reclamar para éstos validez universal independiente, y aceptando una cierta área gris que puede requerir una mayor discrecionalidad o juicio prudencial en cuestiones morales del que permite el modelo de la ética discursiva. Sostendríamos entonces, que la idea de imparcialidad deja de ser vista como condición de racionalidad y como una «prueba» de la validez de las creencias, para proponerse como su contrapartida en el ámbito de la aplicación.

Otras críticas a la ética discursiva de Habermas, como la de Thomas McCarthy, más cercanas a problemas de la teoría política, consideran las dificultades de la idea de consenso universal como ideal normativo de la teoría democrática [7]. Entre ellos, tiene especial interés para nuestro tema el que se refiere a la dificultad para sostener, por una parte, que las normas que se proponen para satisfacer necesidades legítimas sólo pueden expresarse a través de interpretaciones culturalmente compartidas de las mismas, y el de esperar conseguir, por otra, un consenso (acuerdo racionalmente motivado) trans-culturalmente válido acerca de esas normas. Ya que la articulación de las necesidades en el discurso práctico tendría que apoyarse en los estándares de valor disponibles y, con ello, resultarían inseparables de su contexto cultural (Herrera, 1993, 150). Si las expresiones evaluativas «sólo tienen fuerza justificadora» en el marco de una herencia cultural común, ¿cómo podemos razonablemente esperar conseguir una aceptación universal para las normas morales?, se pregunta McCarthy. O, en otras palabras, ¿qué clase de consenso político racional es posible en una sociedad plural?

Como sabemos, Habermas restringe el procedimiento de justicia (el principio de imparcialidad) a lo que puede aspirar a ser reconocido como universalmente válido, pero considera que en el ámbito de los problemas práctico-morales podemos recurrir a la «prueba de universalización», para preguntar cuándo una cuestión o problema son susceptibles de generalización. En sus palabras, cuándo una cuestión se refiere a aspectos de la vida moral cotidiana (el dominio de la «eticidad») que, de

6. A. Wellmer, *The Persistence of Modernity*, MIT, Cambridge, 1991.

7. T. McCarthy, «El Discurso Práctico: la Relación de la Moralidad con la Política», en Herrera, 1993, 147-171.

manera semejante a la propuesta por Rawls con la «estrategia de la exclusión», quedan fuera del «punto de vista moral», y cuándo se trata de cuestiones que aceptan una formulación universalista. Sin detenernos en los aspectos puntuales de este argumento, ni en las diferencias entre Rawls y Habermas más allá de sus puntos de coincidencia, podemos señalar dos problemas centrales de este tipo de formulación liberal: por un lado, aun si aceptamos la plausibilidad de un principio de justicia universalista en términos conceptuales, o de aceptabilidad racional, confirmado además por la prueba pragmática de su aceptación histórica (generalización efectiva del discurso de la dignidad y los derechos humanos), tendríamos que reconocer su insuficiencia como procedimiento para generar los mecanismos necesarios para establecer un marco normativo más completo dentro de realidades sociales concretas. Habermas lo propone como una «regla de argumentación», justamente pensada para salvar las distancias entre los intereses particulares, y aquellos que pueden ser generalizados, al hacer un requisito el interrogarnos acerca de las posibles consecuencias de una norma para todos los involucrados o afectados por ella. Pero, además de las dificultades que supone su concepción racionalista de la motivación, tendríamos que preguntarnos, de nuevo, si es posible llegar a esa clase de acuerdos sobre las necesidades y aun sobre aquello que pueda constiuir un «interés generalizable» en la mayoría de las situaciones reales de conflicto. Se trataría de una acusación de vaciedad dirigida en contra de este tipo de ideales normativos, y de una propuesta de ampliación y flexibilización que tiene sin embargo como consecuencia el debilitamiento de sus pretensiones de universalidad.

Con ello nos acercamos a lo que habíamos caracterizado como Liberalismo 2 (Walzer). En ese sentido, la propuesta de McCarthy avanza la idea de formas de negociación razonables, que parten del supuesto de que «la separación del procedimiento formal respecto del contenido sustantivo nunca es absoluta: no podemos alcanzar un acuerdo acerca de lo que es justo, sin haber logrado también un cierto acuerdo acerca de lo que es bueno» (Herrera, 1993, 161). Esto no significa condenarnos a decisiones irracionales; existen ciertamente medios de coordinación social y política que pueden ser defendidos con razones y que no recurren a la violencia (como en el caso del viejo ideal ilustrado de la tolerancia como regla de convivencia) como formas de «acuerdo racionalmente motivados» (McCarthy), aun cuando no puedan cumplir los requisitos más rigurosos que supone el modelo del discurso habermasiano. El punto que quiere defender McCarthy, y con el que coincidiríamos, es el de que «un acuerdo racionalmente motivado como alternativa moral-política a la coerción puede muy bien incluir elementos de conciliación, compromiso, consentimiento, acomodo, y semejantes» (Herrera, 1993, 167). De este modo, nos situamos de nuevo en el terreno de las decisiones contextualizadas, que tienen lugar entre actores reales en situaciones histórica y social-

mente específicas. La relación entre la moralidad y la política sufre así un desplazamiento: el ideal (moral) universalista se conserva como prueba negativa, para detectar y criticar situaciones de injusticia, más que como criterio para el establecimiento de un orden normativo positivo.

Por otro lado, al proponer la existencia inevitable de un nexo entre las concepciones de lo justo y de lo bueno, nos acercamos de nuevo al tema de las identidades culturales. Lo que habría conseguido la modernidad habría sido la generalización de algunas creencias en torno a la idea de justicia, así como una forma de justificación de las mismas acudiendo a la razón, a formas de argumentación conducidas conforme a ciertas reglas y, también, un cierto discurso sobre la dignidad humana en términos de derechos civiles y ciudadanos. Pero resulta tal vez excesivo considerar el empleo de este discurso (aun, por ejemplo, para postular demandas por parte de grupos culturalmente marginados) como constitutivo de una nueva «identidad» que tendría que contraponerse y asumir un estatuto prioritario sobre las llamadas «identidades tradicionales». Más bien parecería que la modernidad no ha conseguido librarse de estas últimas, ni en la forma atenuada de «fuentes de identidad» (Taylor) «secundarias», que nos afectan sin embargo a todos y que podemos desear conservar, ni en la forma más conflictiva de la supervivencia de formas pre-modernas o anti-modernas (intolerantes, excluyentes) de identidades étnicas, religiosas, etc., que parecen reacias al control por medios racionales.

Desde esta perspectiva, el problema del multi-culturalismo tendría que considerarse bajo dos aspectos: 1) el del ejercicio de la tolerancia ante las comunidades cuya identidad cultural difiere de la identidad dominante, así como el de la satisfacción de sus demandas de justicia (y el diseño de los mecanismos políticos apropiados a ese fin), y 2) el de la defensa de la sociedad ante las amenazas de hegemonía o las prácticas intolerantes de una comunidad particular, ya sea definida en términos de «nación» o «pueblo», o como comunidad religiosa u otro tipo de asociación, cuyas creencias y prácticas resulten incompatibles con el respeto a la libertad y la integridad de otros.

A manera de conclusión, consideraremos algunas respuestas posibles a estos problemas, en especial en lo que respecta a los aspectos políticos de un modelo de tolerancia adecuado a la nueva complejidad que resulta no sólo de la diversidad de formas de vida, sino de sus nuevas formas de interrelación y coexistencia en las sociedades democráticas contemporáneas.

III. PLURALIDAD POLITICA

Los cambios y nuevas formas de relación entre las nociones de tolerancia e imparcialidad dependen también de la nueva composición multi-étnica

y multi-cultural de los estados democráticos de la modernidad tardía. La idea de tolerancia no puede ser ya la de salvaguardar formas de vida y creencias de grupos aislados y más o menos auto-contenidos. Tampoco resulta eficaz la fórmula que señala una regla de convivencia que tiene como presupuesto la homogeneidad de los sujetos como ciudadanos de una cultura política liberal. Tendrán que explorarse, por tanto, soluciones alternativas, que en la esfera política deberán combinar mecanismos institucionalizados de arbitraje imparcial (aunque esto no implica necesariamente un supuesto de neutralidad) con formas de negociación que incluyen medidas compensatorias de la desigualdad y desventajas sociales.

Cuando se trata de la relación con grupos o comunidades de orígenes culturales diferentes nos enfrentamos con otros problemas. Entre ellos, el de la posible asimetría de lenguajes y conceptos culturales, además de las diferencias de poder. Así, se ha señalado como una forma de agresión a las culturas tradicionales la imposición de concepciones del progreso material y tecnológico, de costumbres y aun de métodos de negociación que pueden resultar ajenos a esas comunidades[8]. De este modo, se acude a formas de legitimación que en otros contextos pueden ser defendidas con buenas razones para justificar la exclusión y en situaciones extremas la explotación y el abuso, como en el caso de los indígenas en el continente americano. Pero no nos ocuparemos por ahora de los problemas de la traducción inter-cultural, si bien es importante no olvidar que ésta constituye un aspecto importante de la relación moral-política con culturas diferentes. La única ventaja comparativa que puede asumirse en el contexto de esas relaciones es la de una mayor conciencia de la relatividad de los propios valores y el compromiso ilustrado del respeto a los otros por parte de los sujetos socializados en una cultura democrática.

Por último, tendríamos que considerar la asociación de la idea de tolerancia con otras nociones como las de solidaridad y reconocimiento a la diferencia en las sociedades multi-culturales actuales. Si la imparcialidad se ve reducida al ámbito de la aplicación de normas legales y morales previamente consensuadas, es porque su compatibilidad o complementariedad con la idea de tolerancia ha perdido su carácter evidente. Cuando se ha renunciado al universalismo fuerte de las teorías de corte kantiano y se acepta el carácter «impuro» de la razón práctica, que en el ámbito de la teoría de la justicia supone aceptar mecanismos de negociación «razonables», contextualizados y sólo parcialmente generalizables, debe aceptarse también el hecho de que no todos los conflictos prácticos (morales y políticos) pueden ser resueltos, ni en todos los casos puede alcanzarse un consenso racional. Esto supone asimismo que las

8. Cf. McCarthy, 1992; y M. Herrera, «On the Interpretation of Traditional Cultures», en E. Deutsch (coord.), *Culture and Modernity. East-West Philosophical Perspectives*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, 505-525.

formas de negociación eficaces en la resolución ordinaria de conflictos muchas veces requieran compromisos «solidarios» con las partes afectadas. Podrían aducirse diferentes clases de razones para esto, como por ejemplo: el que la identificación afectiva aumenta la sensibilidad para percibir los motivos del «otro», así como que el rechazo (afectivo) puede manifestarse como una «ceguera» selectiva o conducir a formas de odio y fanatismo, y que estas últimas no pueden combatirse sólo con argumentos racionales, sino que requieren «contrapesos» afectivos.

La noción de «tolerancia» desplaza así su significado de la idea de «soportar» aquello que parece indeseable o se considera equivocado (porque se privilegia la libertad sobre cualquier forma de dogmatismo) a la de manifestar simpatía por lo diferente, aceptando que las «verdades» de otros pueden tener tanto valor como las propias. Pero esta versión relativista de la solidaridad no es la única alternativa, también puede concebirse como un recurso pragmático para equilibrar diferencias en la aceptación social de los grupos menos favorecidos, y esto puede también concebirse como un mecanismo racional de compensación de injusticias, como de hecho se ha planteado en la teoría liberal, en particular en el programa del llamado estado benefactor.

Este nuevo modelo de tolerancia, vago en sus contornos, supone un equilibrio frágil entre los posibles excesos particularistas y los también amenazantes excesos de una postura homogenizadora e intolerante frente a las diferencias. Conserva connotaciones de las viejas concepciones de tolerancia, pero incluye nuevos elementos. Entre otras razones, porque como nos lo recuerda Amy Gutmann (1993), en nuestros días no sólo los estados sino las personas son multi-culturales. Así, la tolerancia resulta compatible con la idea de la defensa de las libertades individuales al mismo tiempo que postula el «derecho» a la diferencia.

El tema del reconocimiento de la diferencia (o el nuevo discurso de la diferencia) ha cobrado importancia en nuestros días en parte como resultado de la protesta de comunidades e identidades culturales que se sienten amenazadas en sus expectativas de supervivencia. En relación con el problema de Quebec, en Canadá, Taylor se pregunta lo que puede significar una «política del reconocimiento igualitario». Por una parte, la modernidad no ha cancelado la existencia de identidades culturales tradicionales que reclaman su derecho a perpetuarse. Por otra, la negativa de reconocimiento a esas comunidades puede ser considerada como una forma de opresión. Una identidad cultural que se configura bajo condiciones de rechazo y marginalidad puede sufrir daños y distorsiones en la imagen de sí misma que afecten sus posibilidades de realización como seres humanos y limiten su participación política. Pensamos, por ejemplo, en los indígenas de México como los «excluidos de la razón» —como superviviente de la expresión colonial de la «gente de razón» que se describía a sí misma en oposición a los indígenas—, cuyo conflicto reciente

ha puesto de manifiesto no sólo su marginación respecto de los beneficios del progreso material, sino su condición de excluidos, su ausencia casi total de participación de la vida política, que ha requerido la creación de mecanismos extraordinarios de comunicación y negociación. Taylor defiende en relación con el caso canadiense (que puede ser visto como una instancia del problema de las autonomías regionales) una concepción del estado-nación (Quebec, que recupera en parte el viejo sentido de «nación») que pudiera asumir la defensa de los valores culturales de esa identidad (lengua, educación, hábitos culturales) conservando al mismo tiempo el marco normativo de las democracias liberales. A Taylor le parece suficiente como «seña de identidad» del carácter liberal de ese estado (Liberalismo 2), el trato tolerante que éste debería conservar para con sus minorías (Taylor, 1992, 59).

Esto puede resultar insuficiente, sin embargo. Walzer advierte en el comentario a ese trabajo de Taylor, que el estado debe salvaguardar la integridad y derechos de todos (Taylor, 1993, 102). De manera que, para concluir, querríamos sugerir algunos lineamientos para la realización de la justicia en contextos multi-culturales.

El primero tiene que consistir en compartir ciertos estándares mínimos de justicia; el segundo, surgerir vías de solución a las tensiones entre la idea de justicia como imparcialidad y los deberes de solidaridad con grupos o comunidades particulares. No haremos referencia explícita al problema del relativismo cultural que subyace en algunas de las propuestas del «discurso de la diferencia», pero señalaremos algunas concepciones excesivamente simplificadoras que intervienen en este debate.

Aceptar el supuesto de una vinculación entre las concepciones de la justicia y los bienes sociales en situaciones históricas concretas, no significa sostener que cualquier creencia o práctica socialmente sancionada sea en virtud de ello justificada. En primer lugar, estaríamos de acuerdo con Amy Gutmann al afirmar que son falsos algunos de los supuestos empíricos del relativismo cultural (Gutmann, 1993, 178 ss) ya que, por ejemplo, atribuye un carácter excesivamente cerrado o monolítico a las llamadas «identidades tradicionales», y no considera las formas de disidencia que se dan en el interior de ellas. Pero, de manera más importante, lo que queremos enfatizar es que el hecho de que las creencias sean socialmente sancionadas no impide la discusión racional sobre las mismas. Existe siempre la posibilidad de discutir, comparar y considerar ventajas comparativas.

Por otra parte, las identidades modernas rara vez son «puras», sin sostener que se tienda a una especie de cosmopolitismo (como una mezcla de culturas niveladora de diferencias) que incluya una cultura política liberal, sí en cambio podemos afirmar que la multiplicación de experiencias culturales además de tener el efecto de relativizar las formas de vida, aumenta las posibilidades de una apropiación selectiva y reflexiva

de las creencias, prácticas e imágenes de sí mismo a partir de las cuales se construye la identidad personal.

Finalmente, un contextualismo histórico consecuente tendría que llevarnos a asumir los postulados de la cultura política liberal como punto de partida de nuestra identidad cultural, de manera que, frente a la diversidad cultural, tendríamos que concluir: 1) que como herederos de la tradición liberal-ilustrada hemos adquirido la capacidad de criticar las creencias y prácticas de nuestra forma de vida y de culturas diferentes a la nuestra, acudiendo a formas de argumentación racional; y 2) que no podemos, sin embargo, imponer nuestras creencias y prácticas a otras comunidades o individuos —aunque nos parezcan equivocadas y podamos argumentar en su contra— precisamente porque nuestra cultura política, que asume la tolerancia como regla de convivencia y respeto a la disidencia, así lo prescribe.

BIBLIOGRAFÍA

Baynes, K. (1992), «Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics»: *Praxis International 12/1*,

Gutmann, A. (1993), «The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics»: *Philosophy and Public Affairs 22/3*, 171-206.

Habermas, J. (1992), «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe»: *Praxis International 12/1*,

Habermas, J. (1993), *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, MIT, Cambridge, Massachusetts.

Held, D. (1987), *Models of Democracy*, Polity, Oxford.

Herrera, M. (comp.) (1993), *Jürgen Habermas, Moralidad, Ética, y Política*, Alianza, Madrid.

McCarthy, Th. (1992a), «Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation»: *Ethics 102*, 635-649.

McCarthy, Th. (1992b), *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y Deconstrucción en la Teoría Crítica Contemporánea,* Paidós, Barcelona.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard; v. e. *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Rawls, J. (1990), *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona.

Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Rosenblum, N. (comp.) (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard.

Taylor, Ch. (1989), «Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, 159-182.

Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, New Jersey.

Voltaire (Jean Marie Arouet) (1977), *Tratado de la tolerancia*, Crítica, Barcelona.

DEMOCRACIA Y CONSENSO

Carlos Ruiz Schneider

Las dictaduras militares de los 60 y 70 en América Latina y los procesos de transición en este continente y en Europa, replantean hoy la cuestión de la democracia como un tema fundamental.

A pesar de esta convergencia, parece también que lo que entendemos hoy por democracia se nos ha vuelto menos claro y unívoco. No sólo se han multiplicado las nuevas democracias sino también los sentidos en que hablamos de democracia y en que calificamos de democráticos a los nuevos regímenes que van surgiendo de las transiciones. Vemos así cómo se acentúan hoy las diferencias o las oposiciones entre los aspectos políticos, sociales y económicos de la democracia, o cómo se discute sobre teorías elitistas, económicas o participativas de la democracia, y se contraponen las democracias consensuales o consociativas a las mayoritarias.

Abordando el tema desde una perspectiva latinoamericana, me parece que el aspecto más destacado e influyente del debate actual proviene de la incorporación creciente de las nociones de *pacto* y de *consenso* a nuestra conceptualización de la transición y la consolidación de la democracia. Para analistas como Norbert Lechner, por ejemplo, lo más importante del debate político e intelectual puede ser situado dentro de la temática «neocontractualista». Para este autor, «[en] sociedades convulsionadas, cuya historia política se caracteriza por situaciones de empate catastrófico y vetos recíprocos (Argentina, Bolivia), por una fuerte polarización ideológica (Chile, Perú) o bien por mecanismos tradicionales de dominación (Brasil, Colombia, Ecuador), la idea de pacto y las estrategias de concertación significan importantes innovaciones. Ellas responden —tras la experiencia de desorden bajo los gobiernos autoritarios— a una aspiración generalizada por una institucionalidad estable y participativa» (Lechner, 1985, 66). Según estudiosos como José Joaquín Brunner, «lo

que va surgiendo en Chile, al momento, parece ser una suerte de nuevo tipo de *democracia consociativa*, basada en múltiples pactos político-sociales y económicos, donde la clase política entra a compartir poder con los demás actores de la escena nacional y donde todos hacen concesiones mutuas en función de estabilizar la democracia y de mantener el dinamismo del desarrollo del país, sin excluir del mismo a ningún sector» (Brunner, 1990, 31). Volveremos más adelante con más detalle sobre esta idea de una democracia «consociativa», concepto cuyo uso se remonta a la doctrina de Althusius y cuyo defensor más destacado en la actualidad es Arend Lijphart. Como lo veremos, este modelo democrático, centrado en la preminencia de los acuerdos, los pactos y el consenso, ha tenido una importancia fundamental en la discusión sobre la transición.

Esta misma idea sobre las nuevas democracias, en América Latina especialmente, es compartida por teóricos como Philippe C. Schmitter y Guillermo O'Donnell. Para estos autores, «un pacto como este implica un conjunto de disposiciones transadas entre los dirigentes de una gama de partidos electoralmente competitivos, tendientes a: 1) limitar la agenda de opciones de política; 2) compartir en forma proporcional la distribución de los beneficios, y 3) restringir la participación de los extraños en la toma de decisiones» (O'Donnell y Schmitter, 1988, 69). A cambio de esto, los grupos políticos renuncian a buscar intervenciones militares o a movilizar a las masas. El resultado puede ser, según los autores, una suerte de «gran acuerdo» para ocupar rotativamente los cargos de poder y en general la cración de una especie de «cartel de *élites* partidarias» que implementarán una serie de medidas institucionales para consolidar estos acuerdos.

Pero lo que más importa destacar en el trabajo de estos autores está contenido en la aseveración siguiente, «[en] la reciente literatura sobre la democracia se asocia esta especie de pactos a las soluciones "consociativas" frente a antiguos conflictos de tipo étnico, cultural, lingüístico o religioso; y tiende a considerársela una forma estable, cuasi permanente de régimen democrático» (O'Donnell y Schmitter, 1988, 69). Como lo vemos en este texto, las características consensuales y pactadas de las nuevas democracias, no se refieren solamente al período de transición, sino que se postulan como rasgos estables o permanentes de la democracia misma.

Estudiando la relación entre las modalidades de la transición y las democracias resultantes, Terry Lynn Karl complementa la visión anterior al introducir, en la línea de trabajos anteriores de Schmitter, la idea de que las «transiciones pactadas probablemente produzcan democracias *corporativistas o consensuales*, en las que la competencia partidista se regule en diversos grados, determinados en parte por la naturaleza de los pactos de fundación» (Karl, 1991, 440). El uso del término «corporativismo» en este contexto nos remite, como decíamos, a un ensayo clásico

de Schmitter e introduce una nueva dimensión, más propiamente social o socio-económica de los pactos en cuestión.

En este sentido y desde otra tradición política, la de la social-democracia europea, se habla hoy de este rasgo «neo-corporativo» para caracterizar una nueva concepción de la democracia. Para especialistas como Bernard Manin, principios como el abandono del marxismo, la elección de grandes coaliciones y la introducción en el proceso de decisión pública de instituciones de cooperación entre los intereses organizados y en particular los sindicatos y las organizaciones patronales, configuran en realidad una forma específica de democracia. La minoría no tiene solamente como tarea someter a control a los gobiernos y prepararse para asumir las responsabilidades del poder, a ella se le otorga en realidad una parte del poder. La competencia de los partidos y las elecciones no tienen pues sólo por función designar a los gobiernos. Sirven también, y quizá por sobre todo, para determinar las *relaciones de fuerza* en el interior de los círculos dirigentes y para fijar la *proporción* del compromiso que constituirá de todas maneras la política efectivamente seguida (Bergounioux y Manin, 1989, 43-44).

Hay, por último, una tercera tradición intelectual, vinculada al neoliberalismo, que se expresa sobre todo en los trabajos de Gordon Tullock y James Buchanan, y que busca también sustituir el principio de mayoría, en las decisiones constitucionales de la democracia, por la regla de la unanimidad y el consenso, que les parecen más favorables a un régimen de gobierno limitado.

En este ensayo voy a procurar centrarme en el análisis y la evaluación de las teorías consensuales de la democracia, tal como ellas han sido desarrolladas en algunos importantes trabajos de cientistas políticos contemporáneos. Entre estos trabajos creo que hay que destacar, como lo decíamos, las contribuciones de Tullock y Buchanan, a continuación los ensayos de Lijphart y por último algunos estudios de Schmitter. Aunque elaborados desde perspectivas diferentes, todos estos análisis contienen una propuesta de cambio bastante profundo del significado del concepto de democracia que hay que examinar con detalle y cuidado. Sin embargo, y a pesar de esta transformación profunda del contenido del concepto, estas versiones de la democracia son hoy enormemente influyentes en Europa y América Latina, lo que hace imperativo su estudio.

I

Gerhard Lehmbruch, en un ensayo muy representativo, caracteriza las tendencias democráticas que acabamos de esbozar sosteniendo que la democracia consociativa es «una respuesta de las élites en ciertos países al desafío de una segmentación subcultural fuerte»; y agrega que «[el] con-

flicto en “culturas políticas fragmentadas” es resuelto por la negociación de los líderes más importantes de los grupos rivales» (Lehmbruch, 1979, 53). Lijphart refuerza esta misma idea sosteniendo que en una democracia consociativa, «las tendencias centrífugas inherentes en una sociedad plural son contraatacadas por actitudes cooperativas y el comportamiento de los líderes de los diferentes sectores de la población. La cooperación de la élite es el primer rasgo que distingue a la democracia consociativa [...]» (Lijphart, 1977, 2). Estos textos, como algunos de los que acabamos de citar más arriba, nos muestran de una manera transparente, en primer lugar, la medida en que estas nuevas concepciones son tributarias de las denominadas teorías elitistas de la democracia. Como lo ha demostrado, a mi juicio, una serie de estudios [1], en conjunto estas teorías elitistas de la democracia importan una primera gran mutación en el significado del concepto moderno de democracia, la que se consolida en obras como las de Joseph Schumpeter, Robert Dahl y Giovanni Sartori [2]. Esta transformación no consiste sólo en una crítica de lo que estos autores llaman la «teoría clásica de la democracia» [3] como utópica, y en la introducción de una orientación empírica en los análisis, junto con el rechazo de la democracia directa y el aprecio por el realismo. Como lo muestran Pateman, Bachrach y Macpherson, esta transformación envuelve un cambio fundamental en lo que valoramos en la democracia. De una valoración central de la autonomía, la participación y la igualdad, pasamos a contenidos también normativos, centrados en valores minimalistas como la competencia de las élites (o su cooperación) y su responsabilidad frente a los electorados y, más en general, a una legitimación de las democracias liberales occidentales reales, con un abandono casi completo del contenido utópico del ideal democrático. Desde un punto de vista social e histórico, este cambio en la concepción de la democracia parece corresponder a transformaciones en la estructura económica y social del capitalismo y a la necesidad de defender su estabilidad, frente a lo que se percibe como la amenaza de la participación social y los regímenes totalitarios.

Ahora bien, en el interior de estas teorías elitistas, las teorías de la democracia basadas en el consenso parecen contribuir con restricciones adicionales.

1. Estoy pensando aquí, sobre todo, en estudios como: P. Bachrach, *The theory of democratic elitism*, 1967; Pateman, 1970; C. B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in retrieval*, 1973; e Id., 1977.

2. Obras representativas de estas tendencias son, como se sabe, Schumpeter, 1962; R. Dahl, *A preface to democratic theory*, 1956; Id., *Polyarchy: Participation and Opposition*, 1971; y G. Sartori, *Democratic Theory*, 1962.

3. Esta referencia crítica a una «teoría clásica de la democracia», cuyos máximos representantes serían J. J. Rousseau y J. Stuart Mill, caracertiza sobre todo la obra fundacional de Schumpeter. Su validez y sentido han sido, a mi juicio, muy pertinentemente analizados por Pateman (1970).

En primer lugar, la democracia elitista y competitiva de Schumpeter y el primer Dahl, es todavía una concepción fundada en cierta medida en el valor de la igualdad política de los ciudadanos y, por ello, en el respeto de las decisiones mayoritarias [4]. Las concepciones consensuales suponen aquí una limitación de la igualdad política bajo la apariencia de un aumento de su inclusividad. Esto se logra a partir de la propuesta de un principio de unanimidad o de consenso que, como lo veremos, de hecho sobrevalora, a la inversa, el peso de las minorías en las decisiones democráticas.

Uno de los primeros trabajos en proponer esta modificación respecto de las decisiones constitucionales en una democracia es el libro *The Calculus of Consent*, de James Buchanan y Gordon Tullock, publicado en 1965. El trabajo de Buchanan y Tullock no se inscribe directamente en las tradiciones consociativas o neo-corporativas. Su problemática tiene que ver más bien con las denominadas teorías económicas de la democracia, que son una variante muy particular del elitismo, y con el neo-liberalismo, que en general es lo opuesto a otras tradiciones que valoran el consenso y que se vinculan políticamente más bien con la social-democracia. Pero sus análisis y conclusiones resultan convergentes y muy iluminadoras respecto de la racionalidad de teorías consensuales diferentes.

El punto de partida del análisis de Buchanan y Tullock es el propósito de extender «los supuestos del economista al comportamiento de los individuos como partícipes del proceso político» (Buchanan y Tullock, 1965, 298). De acuerdo con su análisis, «[la] teoría económica parte de supuestos básicos sobre el comportamiento humano; se supone que cada individuo intenta maximizar sus propias utilidades. Se supone también que los individuos están plenamente informados y que su comportamiento es racional» (Buchanan y Tullock, 1965, 298). La concepción metodológica y ética en que se funda el libro de Tullock y Buchanan es el individualismo. De ella se deriva una concepción de la acción colectiva que se expresa en términos como los siguientes: «La acción colectiva es vista como la acción de individuos cuando eligen realizar objetivos colectivamente más que individualmente, y el gobierno no es otra cosa que un conjunto de procesos, la máquina, que permite que esta acción colectiva ocurra. Esta aproximación transforma al Estado en algo que es construido por los hombres, en un artefacto» (Buchanan y Tullock, 1965, 13). Como lo hemos anticipado, a partir de esta matriz utilitaria, contractualista, instrumentalista e individualista los autores extraen consecuencias ciertamente novedosas e inesperadas.

4. Conviene recordar aquí, con Jacques Ranciere, que «[lo] propio de la igualdad [...] es menos unificar que desclasificar, es decir deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para reemplazarlas por las figuras polémicas de la división» (Ranciere, 1990, 46).

La más importante de estas consecuencias es una valoración radical del consenso y de la regla de unanimidad como el principio básico de las decisiones constitucionales en una democracia:

> [...] el individuo está continuamente comprometido a la vez en decisiones operacionales cotidianas dentro de los límites de reglas organizacionales establecidas y en elecciones que tienen que ver con cambios en las reglas mismas, esto es, en elecciones constitucionales. La regla implícita para asegurar la adopción de cambios en estas reglas organizacionales [...] debe ser la de unanimidad. Esto porque sólo a través de la garantía de la unanimidad puede juzgarse deseable cualquier cambio en el marco de la aceptación de la ética individualista (Buchanan y Tullock, 1965, 261).

Esta regla de la unanimidad desempeña, en la teoría de Tullock y Buchanan un papel básicamente normativo. Los autores defienden así la idea de que en la última etapa de las decisiones constitucionales, «cuando se deben tomar decisiones entre medios alternativos de organizar la actividad humana y entre reglas para la toma de decisiones colectivas, el completo consenso de unanimidad entre todos los miembros del grupo social [nos] parece la única prueba concebible de la "corrección" de la decisión tomada» (Buchanan y Tullock, 1965, 249-250). La razón para esta validación normativa resulta muy interesante porque la aproxima a las tradiciones teóricas que exploraremos más adelante. Sostienen que es sólo en la medida en que

> la participación en la organización de una comunidad, de un Estado, es mutuamente ventajoso para *todas* las partes, que la formación de un «contrato social» sobre la base del acuerdo unánime se hace posible. Más aún, el único *test* del carácter mutuo de la ventaja es la medida del acuerdo alcanzado [...] Los teóricos clásicos (Hobbes, Althusius, Locke y Rousseau) supusieron el consenso en la formación del contrato original. Lo hicieron porque la esencia de cualquier acuerdo contractual es la participación *voluntaria*, y ningún ser racional estará de acuerdo voluntariamente en algo que le traerá [...] una expectativa de daño (Buchanan y Tullock, 1965, 250).

Sin embargo, el significado político más profundo de este principio normativo se nos hace más claro en pasajes en que se conecta la búsqueda de reglas constitucionales más estrictas que las de la mayoría, con el respeto de los derechos humanos y especialmente con el derecho de propiedad. Según nuestros autores, el individuo «anticipará daños mayores de la acción colectiva, mientras más esta acción tenga que ver con la creación y confiscación de derechos humanos y derechos de propiedad.Tratará de elegir, por lo tanto, reglas más restrictivas para la toma de decisiones sociales en tales áreas de actividad política potencial» (Buchanan y Tullock, 1965, 82). Así, el principio de unanimidad aparece propuesto también como un eficaz antídoto contra la historia económica reciente de muchos países occidentales, en donde

[las] prohibiciones constitucionales contra muchas formas de intervención colectiva en la economía de mercado han sido abolidas en las últimas tres décadas. Como resultado de esto, la acción legislativa puede producir ahora severas pérdidas de capital o ganancias lucrativas de capital a individuos y grupos separados. Para el individuo racional, incapaz de predecir su posición futura, la imposición de constricciones adicionales y renovadas al ejercicio de tal poder legislativo puede ser desable» (Buchanan y Tullock, 1965, 82).

Como se afirma en estos textos, la razón principal para sustituir la regla de la mayoría por la de unanimidad es que la regla de mayoría se ha revelado incapaz de defender constitucionalmente derechos como el derecho de propiedad, y ha conducido, además, en el nivel de las políticas públicas, a «una inversión exagerada en el sector público» (Buchanan y Tullock, 1965, 169).

Es evidente que, en esta aproximación, la teoría democrática experimenta un cambio muy importante, que significa en términos globales un compromiso mayor con el *statu quo* en términos políticos y, sobre todo, económicos. No son, pues, minorías cualesquiera las que resultan así protegidas por el principio del consenso, sino minorías sociales con gran poder económico. Es también en este sentido que las teorías del consenso rompen, como lo sugeríamos antes, con los contenidos igualitarios de la tradición democrática histórica y constituyen no sólo una nueva forma de democracia sino una fundamentación de la misma a partir de contenidos valorativos diferentes y hasta opuestos. Sin embargo, este sesgo conservador está oculto por una propuesta democrática que en un primer momento parece ser más radical que la democracia mayoritaria, cautelando además los derechos de las minorías. El resultado es, no obstante, una sobrerrepresentación de las minorías especialmente sociales y económicas, rasgo que será común a estas teorías y otras variantes de la democracia consensual. En verdad, en el caso de Buchanan, este rechazo de la democracia mayoritaria, a la que denomina también ilimitada, es tan profundo que lo lleva a preferir formas gubernamentales que limiten el campo de la política y de la acción del Estado, incluso si sus procedimientos de decisión no son democráticos. En este sentido, Buchanan coincide completamente con el neo-liberalismo contemporáneo, por ejemplo en su versión hayekiana, y se aparta de otras modalidades de la democracia consensual[5].

5. Este rasgo de la concepción de Buchanan es subrayado por Longuet (1990). En ese ensayo, Longuet remite a J. Buchanan, «Constitutional democracy, individual liberty and political equality», en Id., *Liberty, Market and State*, 254, donde afirma: «Una comparación [...] entre una democracia procedural que es literalmente no limitada en este sentido y otras formas gubernamentales que limitan explícitamente el campo de la politización, podría significar una ventaja de la segunda alternativa, incluso si las opciones al interior de esta esfera son no democráticos».

II

Sin duda, los trabajos de Lijphart, junto con los de Schmitter, constituyen algunos de los principales aportes contemporáneos al desarrollo de las teorías consensuales de la democracia.

Lijphart parte de contraponer dos grandes modelos democráticos, la democracia mayoritaria (cuyo ejemplo característico sería Inglaterra) y la democracia consensual o consociativa, cuyos casos modelos serían Suiza, Bélgica y Austria durante la segunda mitad del siglo XX. Piensa Lijphart que la democracia mayoritaria, en la que la legitimidad de las decisiones políticas descansa en la regla de la mayoría, es un modelo aplicable a sociedades básicamente homogéneas, pero inviable y peligrosa para la estabilidad democrática en sociedades plurales. En este tipo de sociedades —argumenta nuestro autor— profundamente divididas según lineas religiosas, ideológicas, lingüísticas, culturales o étnicas, «la flexibilidad necesaria para una democracia mayoritaria está ausente. Bajo estas condiciones, la regla de la mayoría es no sólo antidemocrática sino también peligrosa, a causa de que las minorías a las que se les niega constantemente el acceso al poder se sentirán excluidas y discriminadas perdiendo con ello su lealtad al régimen» (Lijphart, 1984, 22). En estas circunstancias, concluye Lijphart, «la regla de la mayoría significa dictadura de la mayoría y contienda civil más que democracia. Lo que necesitan estas sociedades es un régimen democrático que enfatice el consenso por sobre la oposición, que incluya en lugar de excluir y que trate de maximizar el tamaño de la mayoría gobernante, en lugar de satisfacerse con una mayoría simple: una democracia consensual» (Lijphart, 1984, 23).

En su libro sobre *Democracia en sociedades plurales*, de 1977, Lijphart había definido las democracias consensuales según cuatro características. El primer elemento, y el más importante, es un gobierno de una «gran coalición de los líderes políticos de todos los sectores significativos de la sociedad plural» (Lijphart, 1977, 25). Los otros tres elementos básicos de una democracia consociativa son, para este autor : «1) el veto mutuo o mando de la "mayoría concurrente", que sirve como una protección adicional a los intereses vitales de la minoría; 2) proporcionalidad como la norma principal de la representación política, convenios de servicio civil y distribución de los fondos públicos, y 3) un alto grado de autonomía en cada sector para que arregle sus propios asuntos internos» (Lijphart, 1977, 25).

La idea de una coalición amplia, en primer lugar, supone un poder ejecutivo que «comparte la autoridad, en el cual los líderes políticos de todos los segmentos significativos [...] pueden tener participación» (Lijphart, 1988, 33). En términos más simples, esto significa el abandono de las prácticas competitivas que caracterizan tradicionalmente al proceso político democrático, y del esquema gobierno-oposición o, por lo menos,

su subordinación a acuerdos de élites no refrendados por el voto popular. Las grandes coaliciones pueden asumir formas muy diferentes, pero un ejemplo característico sería un gabinete en un régimen parlamentario en que participan todos los partidos significativos.

El veto mutuo, al que Lijphart se refiere en otros textos denominándolo veto de la minoría, es la institución fundamental de la democracia consociativa. Se trata de una práctica que puede ser realizada de modo directo o indirecto. De todos modos, envuelve la posibilidad de las minorías de oponerse efectivamente a medidas que les parezcan ir en contra de sus intereses más vitales. Para Lijphart, «el veto de minoría es el último recurso de las minorías para proteger sus intereses vitales. Aun cuando una minoría participe en un cuerpo ejecutivo que comparte el poder, existe la posibilidad de que sea anulada o derrotada mediante votación por la mayoría. Este puede no ser un problema cuando se decide sobre materias de poca importancia, pero cuando los intereses vitales de una minoría se ven amenazados, el veto otorga una protección esencial» (Lijphart, 1988, 34).

Como práctica por aplicar en sociedades en donde la división social fundamental tiene que ver con clases sociales y grandes desigualdades socio-económicas y no con diferencias étnicas o religiosas, el veto mutuo o el veto de minoría es una institución esencialmente conservadora, que tiende a preservar el poder y la identidad de los grupos dirigentes. En este sentido ella confunde el respeto de los derechos de las minorías y la posibilidad siempre abierta de que se transformen en mayorías —lo que constituye un principio democrático ampliamente aceptado— con el cogobierno de la minoría como minoría, con sus preferencias e identidad actual consideradas como algo inalterable. Si como medida transitoria esto puede ser prudencial en situaciones en que —como, por ejemplo, el caso de Chile— una minoría económica y social está ferreamente ligada a las instituciones armadas, como principio permanente parece, en cambio, inconsistente con la democracia moderna, que supone la igualdad política como uno de sus valores centrales.

El segundo elemento que define, según Lijphart, a la democracia consociativa, la idea de proporcionalidad, es «[...] la norma consociacional de la representación política, la designación de funcionarios públicos y la asignación de fondos públicos» (Lijphart, 1988, 34). Según nuestro autor, ella es, sobre todo, «una forma de distribuir los nombramientos de servicio civil y los escasos recursos financieros en forma de subsidios gubernamentales entre los diferentes sectores. Puede ser contrastada con el principio de que el ganador se lleva todo de la ilimitada regla de la mayoría» (Lijphart, 1977, 39). En palabras de Jürg Steiner, que Lijphart cita en su texto, el modo proporcional se define como uno en el que «todos los grupos tienen influencia sobre una decisión en proporción a su fuerza numérica» (Steiner, 1971, 63).

Por último, el tema de la autonomía segmental remite al propósito de fortalecer la autonomía de los segmentos o las subculturas representadas en el nivel político. Para Lijphart, por lo menos inicialmente, «[...] está en la naturaleza de la democracia consociativa hacer que las sociedades plurales lo sean más. Este acercamiento no es para anular o evitar las divisiones sectoriales, sino para reconocerlas explícitamente y para convertir a las partes en elementos constructivos de una democracia estable» (Lijphart, 1977, 42).

De acuerdo con Gerhard Lehmbruch, otro de los teóricos importantes de los modelos consensuales, las democracias consociativas

> [...] han sido empleadas también como métodos de estabilización y conducción de economías capitalistas altamente desarrolladas al promover un nuevo tipo de integración social. En estos arreglos programados las relaciones entre el gobierno y los grupos de interés organizados han tomado la forma de un nuevo corporativismo, al que podríamos llamar «corporativismo liberal» (Lehmbruch, 1979, 53).

Desarrollando esta indicación de Lehmbruch uno podría sostener que formas de corporativismo son el complemento social de las democracias consensuales. Este punto de vista no sería, sin embargo, completamente exacto en la medida en que la idea misma de corporativismo implica la presencia de intereses sociales organizados en el interior del Estado, y no sólo de la sociedad civil. Ahora bien, la idea de una democracia consensual en sociedades plurales pareciera, por otra parte, definirse por la dificultad en la constitución de intereses generalizables, y por lo tanto por la dificultad para el Estado de adquirir autonomía relativa frente a la sociedad. El Estado consociativo sería así resultado de una supremacía de la sociedad civil y sus conflictos, lo que se expresa en esta carencia de autonomía. No debe extrañarnos entonces que el elitismo consensual sea complementado con una corporativización de la política y del Estado. De todos modos, como lo veremos, esta corporativización representa una ampliación o una aplicación de los criterios consensuales a los conflictos de clases sociales.

Schmitter es, sin duda, uno de los politólogos que más han destacado la función explicativa de nuevas formas de corporativismo respecto de rasgos decisivos de la sociedad y la política contemporánea. En su artículo clásico de 1974 [6], Schmitter define el corporativismo, en oposición al pluralismo, de la manera siguiente:

> El corporativismo puede ser definido como un sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas están organizadas en un número limitado de categorías singulares, de afiliación obligatoria, no-competitivas, jerárquicamente or-

6. Cf. Ph. Schmitter, «Still the Century of Corporatism?»: *Review of Politics*, 36 (1974).

denadas y funcionalmente diferenciadas. Estas categorías son reconocidas o autorizadas (si no han sido creadas) por el Estado y se les otorga un monopolio de la representación, a cambio de observar ciertos controles en la selección de los líderes y la articulación de demandas y apoyos (Schmitter, 1979, 13)[7].

Es evidente que tanto el pluralismo como el corporativismo, en cuanto formas de representación de intereses, comparten un cierto número de supuestos básicos como, sobre todo, «la tendencia secular a la expansión del alcance de las políticas públicas [...] y la interpenetración de las arenas de decisión pública y privada» (Schmitter, 1979, 15). Sin embargo, como lo muestra la caracterización de Schmitter, ambos modelos se oponen casi término a término en cuestiones básicas, que se refieren sobre todo al monopolio o a la pluralidad en la representación de los intereses y al carácter competitivo o no competitivo de las categorías en cuestión.

Schmitter distingue en su artículo entre dos formas de corporativismo. La primera, a la que denomina corporativismo estatal, corresponde al modelo clásico de los regímenes fascistas de la década de los 30 y 40 en Europa, casos a los que Schmitter agrega los de Chile, Brasil, Perú México y Grecia en el momento en que escribe. La segunda forma de corporativismo, el corporativismo social, que es la que le interesa sobre todo, se le aparece a Schmitter como un «componente concomitante, si no ineluctable, del Estado democrático de bienestar postliberal, en sociedades de capitalismo avanzado» (Schmitter, 1979, 22). Esta segunda forma corresponde así al «corporativismo liberal» de Lehmbruch.

La hipótesis de Schmitter es que presenciamos en la actualidad una declinación del pluralismo y su sustitución por una corporativización general de la representación de intereses. En el caso del corporativismo social, esto se relaciona, para nuestro autor, con imperativos básicos del capitalismo que tienen que ver con su reproducción y con la necesidad continua de acumular nuevos recursos. En resumen, sostiene Schmitter, «la decadencia del pluralismo y su desplazamiento gradual por el corporativismo social puede ser ligado en primer término a la necesidad imperativa de un régimen estable con dominante burguesa, de asociar o incorporar a grupos de status y clases subordinadas más íntimamente al proceso político, debido a procesos de concentración de la propiedad, competencia entre las economías nacionales, la expansión del rol de las

7. La definición contrapuesta de pluralismo que ofrece Schmitter está pensada de la siguiente manera: «[...] un sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas están organizadas en un número no especificado de categorías múltiples, voluntarias, competitivas, ordenadas de manera no jerárquica y autodeterminadas (en lo que se refiere al tipo y alcance de los intereses). Éstas no están especialmente autorizadas, reconocidas, subsidiadas, creadas o controladas de alguna otra manera en lo que se refiere a la selección del liderazgo o a la articulación de intereses, por el Estado y no ejercen un monopolio de la actividad representativa al interior de las categorías respectivas (Schmitter, 1979, 96).

políticas públicas y la racionalización del proceso de toma de decisiones dentro del Estado» (Schmitter, 1979, 24-25).

Estos rasgos generales destacados por Schmitter en la evolución de algunos Estados y sociedades occidentales modernas, son precisamente los que autores como Bernard Manin y Alain Bergounioux subrayan como esenciales a la *social-democracia* contemporánea y sus nuevas orientaciones políticas.

Manin parte de analizar la relación compleja que la social-democracia mantiene con el liberalismo. Por una parte, sostiene que, «los social-demócratas no han aceptado jamás la versión del liberalismo que limita el poder separando rigurosamente la esfera pública y la esfera de los intereses particulares. Pero, al elegir el principio de coalición, adoptan otra modalidad de limitación del poder: la balanza de las fuerzas y los intereses. Según esta otra modalidad, el poder resulta limitado, no porque una esfera de la vida social sea absolutamente sustraída a la decisión colectiva, sino porque la decisión colectiva emana de un equilibrio de fuerzas» (Bergounioux y Manin, 1989, 45)[8].

Ahora bien, la modificación esencial que los partidos social-demócratas en el poder han aportado a los procesos políticos y a la democracia contemporánea, radica según Manin en el hecho de que a diferencia del pluralismo americano, «[...] en las instituciones establecidas por los social-demócratas, los grupos de interés son *centralizados*, cada uno de ellos goza de un *monopolio* de hecho para la representación de un interés dado y, sobre todo, ellos son incorporados al proceso gubernamental» (Bergounioux y Manin, 1989, 41). Es precisamente este rasgo, según Manin, el que ha llevado a algunos cientistas políticos contemporáneos a hablar de «neo-corporativismo». En definitiva, para el autor, esto ha significado la invención de una nueva forma de democracia pluralista y liberal, que significa «[...] el compromiso frontal entre voluntades e intereses colectivos claramente diferentes» (Bergounioux y Manin, 1989, 55).

Como lo muestra este texto de Manin, la adición de un complemento social aportado por la dimensión neo-corporativa, no disminuye los rasgos elitistas de las democracias de consenso. Es cierto que las políticas neo-corporativas amplían la representación de intereses, llevándola más allá del terreno de los partidos, a los sindicatos y las organizaciones empresariales. Pero se trata todavía —y esto es esencial— de representación a través de los líderes más importantes de organizaciones monopólicas y centralizadas y no de una forma de ampliar la participa-

8. El autor analiza, junto con Bergounioux, la evolución de los partidos social-demócratas europeos, especialmente de la social-democracia sueca y del socialismo austríaco desde la década de los '30. Allí sostiene que los principales rasgos nuevos que aparecen en esta evolución son la introducción, en el interior del proceso de decisión pública, de instituciones de cooperación entre los sindicatos y las organizaciones patronales, y la elección de grandes coaliciones de gobierno (Bergounioux y Manin, 1989).

ción de las bases sociales. En segundo lugar, y sobre todo, la representación de intereses sociales en el nivel del Estado, a pesar de significar un límite muy importante al predominio de la lógica del mercado, está orientada a la configuración de compromisos con las organizaciones empresariales, lo que envuelve la misma tendencia hacia la sobrerrepresentación de las minorías que analizábamos más arriba. También aquí, como antes, aunque de una manera diferente que en Buchanan, esta sobrerrepresentación beneficia claramente a determinadas minorías sociales y económicas.

III

Al concluir este ensayo y para intentar una evaluación de estas concepciones, querría comenzar por esbozar una caracterización de los orígenes de estas modalidades democráticas.

Creo que es conveniente iniciar esta búsqueda subrayando, con Adam Przeworski[9], que los acuerdos que venimos describiendo se fundan en un compromiso anterior, más profundo y de plazo más largo, entre capitalistas y trabajadores, el que ha sido la condición de la posibilidad de una democracia capitalista. La apuesta por este tipo de régimen ha constituido asimismo el rasgo político característico de la social-democracia y lo que la separa del liberalismo, al que tipifica, en cambio, una tensión característica con la democracia.

En la década de los 30, y con más fuerza después de la Segunda Guerra, las políticas social-demócratas se consolidan en una serie de países europeos sobre la base de la intervención del Estado en la economía, la planificación y la adopción del keynesianismo como teoría económica de base.

Ahora bien, según el análisis de Manin y Bergounioux que hemos citado más arriba, esta consolidación de los compromisos de clase obedece también a razones políticas más específicas y, en especial, en el caso de la Austria de post-guerra, por ejemplo, al temor de que el conflicto de clases se transforme en guerra civil. Situaciones similares parecen darse también en Suecia y Alemania, aunque aquí lo esencial tiene que ver con un bloqueo de la situación política a causa de una suerte de empate en que ninguna tendencia puede imponerse a las demás. Es importante recordar, sin embargo, que este consenso en torno al keynesianismo no es total, y que desde 1944 en adelante va a suscitar la oposición radical de autores como Friedrich von Hayek y la corriente neo-liberal, la que va a constituir una hegemonía completamente diferente a partir de la década

9. El desarrollo de este argumento se encuentra en Przeworski, 1981.

de 1970, primero con los regímenes militares de Brasil y Chile y luego a partir de la coyuntura de la crisis del petróleo [10].

En América Latina, una de las primeras experiencias de lo que podría llamarse una democracia de consenso es el régimen que sigue a la derrota de la dictadura de Pérez Jiménez en 1958, en Venezuela. Se inauguran aquí, según la convincente interpretación de Terry Lynn Karl [11], pactos políticos que posibilitan una transición democrática a partir de la derrota del autoritarismo. Los acuerdos con las élites tradicionales son posibles, en función de la solución que aportan los pactos, anteriores a toda elección democrática, a la incertidumbre propia de los procesos de democratización. Como, según Terry Karl, es el petróleo el que ha pagado la factura de los pactos en Venezuela, continúa siendo todavía demasiado temprano para juzgar la viabilidad de este proceso más en general.

Pero, sin duda, la experiencia más influyente en el período actual es la «ruptura pactada», característica de la transición española. Es este proceso el que introduce la imagen del pacto como instrumento indispensable para la comprensión y la proyección de estos procesos de cambio institucional hacia democracias consolidadas. Es en la transición española y con miras a su difusión en los regímenes militares latinoamericanos, que se incorporan los nuevos desarrollos de la teoría y de la práctica social-demócrata como el neo-corporativismo y la idea de una democracia consociativa. La importancia de este proceso ha sido muy grande para el proceso argentino y también sin duda para la transición chilena, que es, tal vez, el caso más evidente de una democracia consensual o consociativa en el momento actual [12]. Todos estos procesos, pero en especial el chileno, combinan una opción por la paz social y la clausura del conflicto político e ideológico, vistos como factores explicativos fundamentales de los regímenes autoritarios, con la búsqueda de acuerdos que favorecen a los sectores empresariales y a la economía de mercado, como condiciones de la estabilidad democrática. En este sentido, el proceso chileno, con su rechazo de medidas de concertación en el ámbito salarial y económico, inicia en verdad un camino parcialmente novedoso, orientado más hacia un compromiso con las políticas neo-liberales que hacia una vía alternativa, como había sido el caso de los intentos neo-corporativos y consociativos en Europa.

Las críticas que se han formulado a estos modelos de democracia son, naturalmente, numerosas y bien fundadas. Hemos esbozado algunas

10. Una obra pionera de Hayek en este sentido es, naturalmente, *Camino de servidumbre*, publicado en 1944, en donde el socialismo y la planificación son denunciados como potenciales amenazas totalitarias en las democracias occidentales.

11. Karl (1988) ha estudiado el proceso de transición en Venezuela en un ensayo lúcido y riguroso.

12. He estudiado el modelo democrático de la transición chilena en el capítulo final de mi libro (Ruiz, 1993). Me contentaré aquí, por lo tanto, con observaciones muy esquemáticas que remiten a ese trabajo anterior.

en el curso de este ensayo, pero querría, para concluir, exponer estas críticas con algo más de detalle.

He destacado, en primer lugar, en mi presentación, la dependencia de estas teorías del consenso —incluso en sus versiones menos radicales— respecto de las teorías elitistas de la democracia. En este sentido creo que hay que volver a insistir en lo problemático que resulta, en estas teorías, el protagonismo casi exclusivo de las élites en las explicaciones y en las consideraciones normativas. Los compromisos de la clase política aparecen aquí no sólo como recomendaciones instrumentales de ingeniería social para asegurar la paz y la estabilidad democrática, sino como garantías de racionalidad en las decisiones prácticas. Si complementamos esto con la penalización del conflicto y el disenso, esta racionalidad elitista puede llegar a representar una amenaza cierta para el desarrollo de un espacio público activo y deliberante y, en definitiva, para el desarrollo de la política misma, que parece requerir la constitución de sujetos e identidades colectivas que expresen la división social y cuyas opciones no pueden estar asignadas desde arriba.

El privilegio de la negociación de las élites como vía hacia la paz social, consustancial como lo hemos visto a los modelos de consenso, conlleva además otra dificultad, la de marginar los procesos sociales y económicos. Esta marginación conduce frecuentemente a una tendencia excesiva a la autonomización de la esfera política respecto de otros ámbitos de la vida social, vistos como fuente de división, de pasiones y violencia; en suma, de irracionalidad.

Desde otra perspectiva, Przeworski ha señalado que la profundización capitalista podría afectar seriamente a las condiciones que han hecho posible, desde la post-guerra, el compromiso de clases que conforma el marco histórico más global para las políticas concertacionistas. Según Przeworski, a medida que el capital se internacionaliza, «se acentúa la contradicción entre la naturaleza internacional de la acumulación y el carácter nacional de la reproducción del consentimiento» (Przeworski, 1981, 269). Esto se debe, para el autor, al hecho de que la movilidad internacional creciente del capital hace cada vez más implausibles estas políticas de compromiso.

En el caso de que estas políticas se hayan llevado adelante, hay de todos modos una convergencia de los analistas en el sesgo conservador que ellas imponen a la política. Pensando en España, por ejemplo, Przeworski sostiene que el rasgo característico de la transición es que el sistema político fue transformado sin que las relaciones económicas fueran afectadas. Przeworski afirma que si su análisis es válido, «puede que el conservadurismo social y económico sea el necesario precio a pagar por la democracia: las instituciones políticas que organizan el compromiso democrático deben ser diseñadas de tal forma que protejan los intereses de las fuerzas asociadas con el régimen autoritario y minimicen

así la amplitud de las eventuales transformaciones» (Przeworski, 1986, 25).

Para T. L. Karl, los problemas de estos modelos democráticos son aún más graves. Los pactos, según sus estudios, son «mecanismos antidemocráticos negociados por las élites, que buscan crear un contrato socioeconómico y político que desmovilice a los representantes de las masas, a la vez que definen el futuro grado de participación o de ejercicio de poder de todos los actores» (Karl, 1991, 432). Son, pues, en su opinión, medios antidemocráticos de construcción de la democracia. Pero, además, al «conciliar los intereses de *élites* tradicionales preexistentes con los nuevos desafiantes, una democracia pactada puede institucionalizar un sesgo conservador en la forma de gobierno, creando un nuevo *statu quo* capaz de bloquear el progreso ulterior hacia la democracia política, social y económica» (Karl, 1988, 298). Nos habíamos encontrado con este sesgo conservador de las democracias pactadas ya anteriormente, en ocasión de las reflexiones de Przeworski. Pero lo que me parece más interesante de este comentario de Karl es su denuncia de este rasgo inmovilista propio de las nuevas democracias pactadas, que proyecta hacia el futuro, como inalterables, desigualdades sociales y económicas que no tienen por qué serlo [13]. Por último, todas estas críticas, a mi juicio justificadas, convergen hacia una paradoja mayor que ella enuncia de la siguiente manera, especialmente para el caso latinoamericano: «[...] las mismas modalidades de transición, que aparentemente contribuyen a la supervivencia inicial [de una democracia política en América Latina] al limitar lo impredecible, podrían impedir la futura autotransformación democrática de la economía o del gobierno» (Karl, 1991, 435-436). De esta manera, las futuras democracias en procura de consolidación se convierten en víctimas de sus propios procesos de transición. Lo que hace aparentemente exitoso a un modelo democrático pactado en la transición, resulta así un impedimento decisivo para la consolidación de la democracia en el futuro, la que no se hará, en países con los niveles de desigualdad económica y social propios de América Latina, sin reducir drásticamente, probablemente por medio de reformas estructurales, esas desigualdades y exclusiones.

En definitiva, y teniendo a la vista sobre todo la experiencia latinoamericana, pareciera que estos nuevos modelos democráticos tienen como supuesto no analizado una suerte de reificación del poder de las élites tra-

13. En este mismo sentido, O'Donnell y Schmitter (1988, 74) observan que este tipo de cambios tiene dos desventajas principales: «[...] por un lado tienden a permitir solamente transformaciones graduales y marginales de las gruesas desigualdades sociales y económicas [...]; por otro lado fomentan el "desencanto" [...] de quienes lucharon por la democracia con la esperanza de que ésta les brindara beneficios inmediatos, ya sea bajo la forma de control del aparato estatal, o de una mejora rápida y sustancial del bienestar de los actores y clases con los que ellos se identifican».

dicionales y sus aliados militares. En efecto, ninguna de estas propuestas considera que, como nos lo recuerda Hannah Arendt, el poder, a diferencia de la violencia, no es un instrumento ni una cosa y descansa fundamentalmente en la opinión.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1970), *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, Madrid.

Bachrach, P. (1968), *The theory of democratic elitism. A critique*, Little Brown, Toronto.

Bergounioux, A. y Manin, B. (1989), *Le régime social-démocrate*, Presses Universitaires de France, Paris.

Brunner, J. J. (1990), «Chile: claves de una transición»: *Leviatán 40*.

Buchanan, J. y Tullock, G. (1965), *The calculus of consent*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Karl, T. L. (1988), «Petróleo y pactos políticos: la transición en Venezuela», en G. O'Donnell, Ph. C. Schmitter y L. Whitehead, *Transiciones desde un gobierno autoritario II,* Paidós, Buenos Aires.

Karl, T. L. (1991), «Dilemas de la democratización en América Latina» en C. Barba Solano, J. L. Barros Horcasitas y J. Hurtado, *Transiciones a la democracia en Europa y América Latina*, Porrúa, México.

Lechner, N. (1985), «De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur»: *Opciones 6*.

Lehmbruch, G. (1979), «Consociational democracy, class conflict and the new corporatism», en Ph. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.), *Trends towards corporatist intermediation*, SAGE, London.

Lijphart, A. (1977), *Democracia en las sociedades plurales*, Prisma, México.

Lijphart, A. (1984), *Democracies. Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries*, Yale University Press, New Haven.

Longuet, S. (1990), «Utopie libérale et démocratie restreinte», ponencia presentada en el Coloquio «Societés et politiques d'ajustement dans les économies semi- industrialisés», 7-8/XII/1990, Université d'Amiens, Amiens.

Macpherson, C. B. (1977), *The life and times of liberal democracy*, Oxford University Press, Oxford.

O'Donnell, G. y Schmitter, Ph. C. (1988), *Transiciones desde un gobierno autoritario IV*, Paidós, Buenos Aires.

Pateman, C. (1970) *Participation and democratic theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Przeworski, A. (1981), «Compromiso de clases y Estado: Europa Occidental y América Latina», en N. Lechner (ed.), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México.

Przeworski, A. (1986), «La democracia como resultado contingente de los conflictos»: *Zona Abierta 39-40*.

Ruiz, C. (1993), *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, Universidad Nacional Andres Bello, Santiago de Chile.

Schmitter, Ph. C. (1979), «Still the century of corporatism?», en Ph. C. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.), *Trends toward corporatist intermediation*, SAGE, London.

Schumpeter, J. (1962), *Capitalism, socialism and democracy* (1942), Harper, New York.

LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA

Pablo Ródenas

Aunque se admita la no finitud de ciertas realidades físicas y conceptuales (pongamos por caso, del universo o los números enteros), siempre cabe la opción de *delimitar* una realidad cualquiera, finita o infinita, según magnitudes concretas. Esto es, existe la posibilidad de explorar sus límites dentro de un orden preciso, por ejemplo, espacio-temporal. Una de esas realidades es la *política*. En cierta ocasión, cuando se le preguntó a Isaiah Berlin si se refería a «leyes» cuando hablaba de los *límites* de las cosas, contestó que a las leyes de la naturaleza, las leyes de la física, la química, la geología, el clima, y todo eso de lo que hablaba Montesquieu; pero no a las leyes humanas. «Las leyes humanas —añadió— se pueden cambiar. Obviamente no está en mí decirle cuáles son los límites en general. Pero sí puedo, si me describe una situación dada y las condiciones probables, intentar indicarle los factores limitadores.» En esta breve respuesta de Berlin aparecen condensadas algunas cuestiones de gran relevancia sobre los límites de la política.

A veces vivimos la política, dada su gran complejidad, como ilimitada, aunque sea susceptible de delimitación. Antes que nada, la política presenta límites históricos, pero también límites éticos y epistémicos, e incluso tal vez metafísicos. Otras veces, sin embargo, se nos presenta mucho más limitada de lo que realmente es, porque desconocemos que se pueden ensanchar sus fronteras y que se pueden estipular para ella, si no describir, nuevos límites de naturaleza diversa. En todo caso, en la vida cotidiana contemporánea la política resulta tan omnipresente como inaprensible. Para comprobar lo primero basta echar un vistazo al lugar central que ocupa en el sistema de comunicación; para lo segundo es suficiente observar la imprecisión semántica con que ese término aparece en la literatura especializada.

No será ocioso, pues, que empecemos nuestro análisis por la delimitación, en relación al tiempo en que se inserta, de lo que sea esa cosa a la que llamamos «política». Así, ganando distancia crítica respecto al estándar de actividad política en cualquiera de sus modos, podremos acotar una definición de semejante quehacer, tratando de no confundir la política con el «poder» o el «estado», como a menudo ocurre en el pensamiento moderno y contemporáneo. Llegados ese punto, la cuestión se podrá centrar en la exploración estructural de la posibilidad de proceder a la reconstrucción y/o superación de lo límites de la política. Habremos arribado con ello a la *cuestión de la poli(é)tica*. Dado que parece ser que la política está decidiendo la suerte de más de cinco mil millones de seres humanos y decidirá la de las generaciones venideras, dado que decide incluso el destino de muchos de los seres vivos del planeta y el de la Tierra misma, no parece que la cuestión sea del todo baladí.

I. MODERNIDAD Y POLÍTICA

Como no podía ser menos, el último tercio del siglo que estamos a punto de coronar se ha entregado con entusiasmo a una inagotable meditación sobre la crisis del *ser moderno*. De momento ha gestado frutos de muy diverso interés. La desconfianza en la vigencia actual de los ideales racionalistas de la Ilustración es el denominador común de un amplio abanico de actitudes que se han solido reducir a dos. Frente a los que piensan que el programa moderno ha quedado abolido y que asistimos por tanto a un cambio epocal que apunta a una «segunda era axial», como dice D. Bell, están quienes insisten en que tal transformación no será del todo posible mientras quede inconcluso el proyecto ilustrado que viene conformando la modernidad, por decirlo en los conocidos términos de J. Habermas. Al contrario de lo que a veces se piensa, esta reducción es en sí misma más *política* que otra cosa, ya que precisamente son los términos políticos del debate los que lo aclaran y los que definen el mapa teórico de las posiciones en juego (Thiebaut, 1992, 142). A partir de esta primera reducción, la gama de actitudes filosóficas con que se está afrontando la modernidad en este final de siglo es, como queda dicho, muy vasta. En el debate nos hemos encontrado un variopinto revoltijo de argumentos de corte «antimoderno» (escuela de Ritter, MacIntyre), «postmoderno» (Lyotard, Rorty) o «neomoderno» (Rawls, Habermas), junto a otros de más difícil clasificación (Foucault, Deleuze).

Ante semejante panorama, hay quienes han sugerido que será mejor que nos consideremos de una vez postmodernos, para, acto seguido, pasar a dilucidar *en qué medida* somos herederos de la Ilustración, ya que *ésta* y no otra sería la cuestión a tratar. Esta sugerencia de J. Mu-

guerza[1] no es muy diferente de aquella otra de L. Kolakowski que afirma desconocer qué *sea* lo postmoderno y lo premoderno (y lo postpostmoderno, lo neopostmoderno y lo neoantimoderno), para indicar a continuación que lo que conviene es centrarse en la *auténtica cuestión*, la de averiguar por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad (Kolakowski, 1990, 14).

Sin alejarnos demasiado de ambas posiciones, será útil para nuestros efectos no confundir la «modernidad» con la «modernización», ni tampoco con el «modernismo». La modernización y el modernismo, respectivamente, se refieren a *procesos* y *actitudes* no idénticos que forman parte de una *época*, la modernidad, que no es homogénea: se extiende a lo largo y ancho de varios siglos y dentro de ella se encuentra una diversidad enorme de acentos y orientaciones. Si la vorágine de la vida en la *modernidad* se alimenta de conocidos procesos sociales de *modernización* (Habermas, 1985, 12 ss) de los que difícilmente se puede escapar, la actitud *modernista* se compone, en cambio, de una asombrosa y contradictoria variedad de ideas y visiones que pretenden hacer de los hombres y mujeres los sujetos tanto como los objetos de la modernización; el talante modernista trata de darles el poder de cambiar el mundo que está cambiándoles, de abrirles paso a través de esa vorágine y de posibilitar que la hagan suya (Berman, 1982). Así, tanto la Ilustración como la Contrailustración forman parte de los ademanes modernistas propios de la modernidad. Y lo mismo ocurre con los rasgos que la conforman y sobre los que debatimos desde hace casi dos siglos, como los de «positividad» y «negatividad», «totalidad» y «fragmentariedad», «consenso» y «disenso». La progresiva pérdida de contacto con las raíces de lo moderno crea a veces en los protagonistas de la tardomodernidad la exagerada ilusión presentista de que determinadas combinaciones de estos u otros rasgos —«contingencia», «relativismo», «privacidad», por ejemplo—, suponen el fin cierto de una época y el incierto principio de otra nueva.

Mas allá de la evidente precipitación con que a veces se ha hablado del fin de la historia y de la ideología, y del principio de la postpolítica y de la postcultura, la modernidad parece ser una extensa tradición de tradiciones que tiene la particularidad de que es capaz de volverse contra sí misma. Es así porque está en condiciones de autodefinirse a partir de la recursividad de su *potencial reflexivo*. A mi juicio, la «reflexividad» es la categoría distintiva que mejor puede prestarse a servir de marca o criterio de identificación[2] de las actitudes modernistas de los individuos y

1. «Postmodernos» en el sentido de admitir que en el siglo de Auschwitz, el Gulag o Hiroshima no se puede sostener la vieja creencia ilustrada en el «progreso moral» (cf. J. Muguerza, «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta»: *Arbor*, 503-504 (1987) 231-258.

2. Un conjunto cualquiera puede ser determinado de forma intensional, es decir, indicando una propiedad que cumplan todos sus elementos y sólo ellos (cf. C. U. Moulines, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza, Madrid, 1991, 173).

comunidades en su conjunto, mejor al menos que las de «enciclopedismo», «logocentrismo» o «metarrelato» (cuyos reversos —no debe ser olvidado— son las de «tradicionalismo», «contextualismo» y «relativismo»). Y de alguna manera, dándole su característico tinte, la huella de esa marca habrá de encontrarse en la política moderna. El potencial reflexivo y autorreferencial de la modernidad es, desde el punto de vista suscrito, el predicado que hace posible que los sujetos vuelvan la vista-hacia-atrás en su bárbaro ir-hacia-delante, como ocurre con el horrorizado Angelus Novus de Klee y Benjamin. De ahí la inmensa actividad —creativa, destructiva y reconstructiva— que caracteriza a la política moderna. De ahí, también, que esa actividad reflexiva haya de fijarse, si no quiere cometer la falacia de autoexceptuación, en la teoría y práctica de la *razón* misma, una razón que en su formulación canónica moderna ha sido reducida a *racionalización* (Weber, 1922), a *razón instrumental* (Horkheimer, 1947), e incluso a *irracionalidad* (Elster, 1989), de puro desconocer sus alcances, sus límites y sus fallos.

La *autocrítica* tardomoderna de la racionalidad[3] no puede obviar, pues, la *crítica* de los monstruos que ciertos usos de la «razón», en sus sueños de dominio, producen, han producido y producirán. Todo lo contrario, esta crítica a mi juicio deberá formar parte de aquella autocrítica, constituyendo de esta manera una autocrítica *política*, es decir, una *política de la razón* que señale los caminos de la *sinrazón de la política*. Pero desde este punto de vista no tiene demasiado sentido considerar antimodernista o postmodernista la denuncia genérica de aquello que se llama «razón», porque esa necesaria denuncia es una tarea reflexiva plenamente modernista. «Constituye —como dijera Horkheimer— el servicio máximo que pueda prestar la razón» (1947, 195). La consecuencia más a la vista de todo ello es que la problemática de la modernidad se ha desplazado en el siglo XX. La «tradición» modernista ha roto consigo misma introduciendo nuevos motivos con sus correspondientes limitaciones: rebaja de las pretensiones metafísicas, introducción del giro dialógico, fijación de un concepto situado y escéptico de razón, e inversión del primado de la teoría sobre la praxis (Habermas, 1988). Al fin y al cabo, si quieren sobrevivir, los modernismos de la tardomodernidad (incluido el que se autocalifica de «postmoderno») habrán de ser más au-

3. El *thema* de los «límites» de la razón no es, sin embargo, nuevo. O es tan nuevo al menos como el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Crítica de la razón pura*. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, Kant se sintió obligado a hacer hincapié en que si se echa una ligera ojeada a su obra se puede entender que su utilidad es sólo negativa: advierte de que no nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Pero señala que tal utilidad se hace positiva cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una ampliación, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado indefectible una reducción del uso de la razón.

tocríticos y desencantados, según parece, que esperanzados y optimistas. No otra cosa que «razones» tienen para ello.

II. LA POLÍTICA DE LA MODERNIDAD

La epistemología tardomodernista ha terminado por devenir dramática (la dramaturgia de la representación); y trágica la ontología (la tragedia de la escisión); la ética, utilitaria (el utilitarismo de la regla); y la estética, retórica (la retórica de la persuasión). Y cuando el común de los mortales contempla la política estándar desde cada uno de esos ámbitos aparece generalmente con perfiles poco estimables, bien como «engaño», bien como «interés», bien como «traición», bien como «simulación». O como lo que es la síntesis de todo ello, como «poder», como nudo poder. Es decir, en pleno descrédito. Y no porque los trazos de este boceto de la imagen pública de la política sean así de gruesos, son exagerados: día a día, los cronistas finiseculares, a través de encuestas o de análisis, complacidos o resignados, nos presentan la amalgama de mentira-provecho-deslealtad-secretismo como el corazón mismo de la vida democrática realmente existente, esto es, nos la ofrecen como el método y el objetivo de la cohesión social en los estados desarrollados (Jeambar-Roucaute, 1988). Negarlo, achacándolo a una simple corrupción de las costumbres, sería falsear de entrada cualquier reflexión sobre la política en sus auténticos parámetros[4]. Las cosas así, hay que retroceder —más allá de Weber y Schmitt, más allá incluso de Hobbes y Locke— hasta Niccolò Machiavelli para encontrar en estado casi puro la *matriz* genuina de la idea moderna de política[5].

Como escribió Croce, «es bien sabido que Maquiavelo descubrió la *necesidad* y la *autonomía* de la política, de la política tal como es, [...] que tiene sus propias *leyes* contra las cuales es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con agua bendita» (Croce, 1925, 205; cursivas mías, P.R.). La extraordinaria diversidad de interpretaciones sobre el realismo maquiaveliano no oscurece el hecho de que esa matriz de la política moderna —hecha a base de «necesidad»,

4. La corrupción no es más que un fenómeno de retorcimiento de la matriz de la política que aquí buscamos. Sin ésta, aquélla es ininteligible, y por eso a veces se considera el fenómeno de la corrupción como algo epidérmico o, por el contrario, consustancial a la política. Ambos puntos de vista yerran si se entiende que la corrupción apunta al «abuso» en el *uso* del poder, y este *abuso* es una forma de despotismo interno que incluso puede ser democrático —como señalara Tocqueville— y puede cuestionar la legitimidad de un sistema legal.

5. Distinguiré entre *la política* como acción realizativa y discursiva, *lo político* como relación sistémica e institucional, y *los políticos* como sujetos agentes y ciudadanos, para abordar preferentemente la problemática *política-político-políticos* desde la perspectiva de la primera.

«autonomía» y «leyes»— comporta la lógica que ya en el siglo XVI se dio en llamar «razón de estado», esto es, un movimiento doble que consiste en el reconocimiento de sí mismo por parte del estado moderno, y en la extracción —a partir de este conocimiento— de las máximas adecuadas del obrar político (Meinecke, 1924). La fuerza de la *razón* se convertirá ya entonces en la razón de la *fuerza*, dentro de la lógica del proceso de racionalización de esferas vitales o «modernización». Se inicia así el paulatino proceso de identificación de la política con el estado y su poder. Desde esta perspectiva, que apunta a la cuestión central, a la relación del *cratos* y el *ethos*, son más las similitudes en la concepción moderna de la política que las obvias diferencias[6].

Cuando Maquiavelo —«el hombre con quien comienza en el Occidente moderno la historia de la razón de Estado», según Meinecke— describe su imagen de la política en los *Discursos* y en *El Príncipe*, hace también algo más: pone en juego los principales elementos con los que en adelante se va a tener que enfrentar toda política realmente moderna. Y esa imagen no será ya unitaria, sino múltiple, basada al menos en tres modelos de sujeto político que tratan vanamente de acoplarse. Por un lado, el *príncipe nuevo*, que combina la fuerza del león con la astucia del zorro; por otro, el *fundador estadista*, que domeña con su *virtú* a la violenta fortuna, construyendo un orden político que intenta ser seguro y duradero; y por último, el *ciudadano republicano*, que sirve al bien público en libertad y sin corrupción (Del Aguila, 1990). Esa imagen escindida nos la presenta Maquiavelo a partir del establecimiento de una dialéctica muy tensa entre pasión y razón, una dialéctica con la que se esforzó en cerrar la fisura que ya el humanismo había abierto entre necesidad y libertad, entre felicidad y justicia.

A mi juicio, digámoslo desde ahora, esa herida no encontrará sutura ni en la Florencia renacentista, ni en los mundos posteriores de la modernidad; tan sólo recibirá alivio precisamente de una realista y pragmática *razón de estado* que hace de condición de ligadura o de puente —como diría Meinecke— entre el *cratos* y el *ethos*, entre el obrar movido por el afán de poder y la responsabilidad ética. El concepto moderno de «política» se va fundiendo con el de «estado», con el de «poder de estado». Justamente Hobbes, Spinoza y Hegel, cada uno a su manera y con una particular relación con el pensamiento maquiaveliano, teorizan una suerte de *estado racional-legal* que viene a ser la instancia suprema de resolución del conflicto social. Y con ello se sitúan en las cumbres del racionalismo político. Por decirlo al modo fuerte hegeliano, al ser el estado lo racional en sí y por sí, se convierte en la realización

6. Del hecho de que apenas se hable hoy de la razón de Estado no se puede inferir su desaparición, puesto que ésta reaparece bajo nuevos ropajes neoliberales o con rectificaciones liberal-conservadoras y social-liberales (De Jasay, 1993; Berger, 1987; López Calera, 1992).

efectiva de la idea ética [7]. La razón, en su astucia, consigue que las pasiones obren por ella; aunque sucumba la libertad individual, se realiza la necesidad estatal.

El pensamiento posthobbesiano, pues, seguirá siendo *político* en tanto que se centra en la estatalidad, esto es, en tanto que se atrinchera en una gubernamentalidad enraizada. Pero, de forma paradójica, también se irá haciendo *antipolítico* (Wolin, 1960, 310 ss) —y, por tanto, esquizoide— en la medida en que el individualismo poseedor se hace jurídico (a partir de Pufendorf y Thomasius), societario (desde Locke, Montesquieu y Rousseau) y crematístico (con Hume y Smith) [8]. Se recurrió a los intereses para contrarrestar las pasiones (Hirschman, 1977). La gubernamentalidad emergente, liberal e individualista, habrá de ser mediada, es decir, «interesada» y «representativa»; la nueva demarcación de lo público sólo podrá ser entendida desde los espacios civiles de la privacidad naciente.

Hace ya mucho, sin embargo, que Berlin viene insistiendo en el papel germinal que en la historia de las ideas políticas juega el pensamiento de Maquiavelo, precisamente como lúcido crítico del núcleo básico de la *philosophia perennis*, esa que va desde los griegos a los visionarios cristianos de la Edad Media, desde el Renacimiento y la Ilustración al pensamiento progresista del siglo pasado y del nuestro. Ese núcleo está constituido en su opinión por el ideal de *sociedad perfecta*, por el ideal, podría decirse, de un *ethos* premoderno y cristiano, reconciliado con un *cratos* moderno y laico, reconciliación que a ojos de Maquiavelo sería del todo imposible (el *cratos* de las nuevas repúblicas renacentistas exige para sí un *ethos* propio, politeísta, de raigambre pagana). «Comprendí —dice Berlin—, y fue una especie de conmoción, que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado

7. Esta unidad sustancial —escribe en la *Filosofía del Derecho*— es el fin último, absoluto e inmóvil, en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado. Casi dos siglos antes, para Hobbes la política debía ser ya, en primer lugar, filosofía política: la razón sería la senda, el incremento de la ciencia, el camino. El gran Leviatán se convierte en el dios mortal capaz de unir a través de la ley civil a la multitud de hombres, formando el cuerpo político o sociedad civil. Y la obligación política, que en Hobbes es vertical, en Spinoza se hará más horizontal. Sin embargo, aun contando con la fuerza de las pasiones, para éste los hombres sólo concordarán en la medida en que vivan bajo la guía de la razón; en consecuencia, el mejor estado —que posee tanto derecho como poder tiene— será aquel en que los hombres lleven una vida pacífica, definida, por encima de todo, por la razón.

8. En buena lógica esos elementos más que *antipolíticos*, como los llama Wolin, son *no políticos*. Sin embargo, es cierto que examinados desde un punto de vista genético tienen la función, en el pensamiento liberal, de contener la sobrecarga de los elementos directamente *políticos* heredados de la formulación hobbesiana del *pacto de sujeción* (y de ahí el carácter aporético del pensamiento liberal que se menciona más adelante). Usaré, pues, el término «antipolítico» en este doble sentido técnico, bastante alejado de algunos usos pretendidamente *apolíticos* que hoy es frecuente encontrar en determinadas versiones del pensamiento liberal-conservador.

eran necesariamente compatibles entre sí.» Desde una postura que prefiere calificar de pluralista antes que de relativista, Berlin observa que el mundo feliz, libre, virtuoso y armonioso «que tan conmovedoramente predijo Condorcet en su celda de la cárcel de 1794» es un espejismo; no sólo es impracticable e inalcanzable, sino también incoherente e ininteligible (Berlin, 1990)[9].

Pues bien, sobre ese suelo de «valores mutuamente incompatibles» encarnados por la virtud medieval y la *virtú* renacentista es sobre el que se levantará la modernidad, a partir del elegante edificio de la política (y de la antipolítica) liberal. La gubernamentalidad representativa propia del liberalismo no es ni más ni menos, en mi opinión, que un intento persistente de restañar la herida moderna, de sortear ese abismo y su vértigo mediante —*pace* Berlin— la utopía liberal y sus promesas[10]. Erasmo, Moro y las reformas teológicas están en su límite anterior; Weber, Schmitt y las experiencias totalitarias, en su límite posterior. Y ella misma —la utopía liberal— está conformada por específicos y extraordinarios movimientos de reflexión, que no en vano se extienden a lo largo de tres siglos, primero, de autofundamentación racional y consensual del estado capitalista en relación al *homo faber* (Arendt, 1958, 320 ss), al *homo clausus* (Elias, 1987, 229) y, después, de autodefensa ante las diferentes críticas románticas, realizadas desde supuestos —emancipadores o conservadores— de corte más comunitarista y no menos utópico.

El liberalismo clásico, tanto en sus versiones más reaccionarias —a lo Burke o Donoso—, como en las más progresistas —a lo Paine o J. S. Mill—, contiene siempre, a la manera de los antibióticos de amplio espectro, la promesa de una vía política de salida de la conflictividad moderna (la «insociable sociabilidad» a la que se refirió Kant). A cambio pide tolerancia, consentimiento y legitimación. De Locke a Montesquieu, de Mandeville a Smith, de Hume a Bentham, de Rousseau a Kant, y de Constant a Toqueville. Pero bajo un fondo de escasez econó-

9. Al paso, recordaré que un racionalista autocrítico como Kolakowski ha analizado por su parte ese ideal platónico de sociedad perfecta en la obra de Marx —heredero *sui generis* no sólo de Spinoza y Hegel, sino también de Rousseau—, como unidad de las escindidas sociedad civil y sociedad política, llamándolo, como es sabido, *mito de la autoidentidad humana* (cf. L. Kolakowski, *El mito de la autoidentidad humana*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1976).

10. No entraré en el debate sobre la noción de utopía, que reductivamente Berlin hace sinónimo de ideal de sociedad perfecta y antónimo de sociedad pluralista (olvidando quizá que incluso el descreído padre de la falacia naturalista escribió un ensayo «sobre la idea de una república perfecta»). Partiré, por el contrario, de la convicción de que toda filosofía práctica es normativa en alguna medida, y, en tanto que tal, *en alguna medida* utópica (Ródenas, 1992). Según esta concepción, puede haber utopías declaradamente antiutópicas: este sería el caso del liberalismo. Aunque incluso desde la filosofía liberal la noción de utopía puede ser defendida de maneras muy diferentes (por ejemplo, Nozik, 1988, 287 ss; y Muguerza, 1990, 377 ss), siendo el «libertarismo» precisamente uno de los nombres que se ha dado al componente utópico del liberalismo.

mica, espacio reducido, clases en colisión y progreso estancado emerge la más genuina creación del liberalismo modernista: el «hombre ansioso» (Wolin, 1960, 347), el auténtico ciudadano escindido de la modernidad, cada vez más consciente de las incertidumbres y límites que estos pensadores no tardaron en ir encontrando (junto a algunos otros: recordemos también a Malthus, Madison y Humboldt, y a Marx, Nietzsche y Freud). Las biografías de algunos de ellos, especialmente la de Jean-Jacques Rousseau, expresan bien los dilemas, los incumplimientos y el malestar cultural que la vorágine modernizadora acarrea al nuevo ciudadano.

Sin embargo, a la pregunta sobre si puede definirse de alguna manera el liberalismo y su concepción de la política, la mayoría de intérpretes contesta de forma negativa o se encoje de hombros. Tal respuesta —adoptada generalmente en nombre de la flexibilidad y el antidogmatismo— no se compadece con las exigencias mínimas de la argumentación racional. Considerado en toda su amplitud, el liberalismo —tanto el clásico como el contemporáneo (desde Popper, Hayek y Nozick a Dahrendorf, Rawls y Dworkin)— bien puede entenderse, a nuestros efectos, como un vasto intento político de resolver las antinomias que se producen en la sociedad moderna entre las realidades y las teorías, entre los deseos y las razones, y entre los valores y las reglas (Unger, 1975). Pero sus principios, contemplados desde las postrimerías del atormentado siglo que nos ha tocado vivir, no sólo se revelan *sin alternativa*, sino también *inconsistentes* e *irreconciliables* [11]: el liberalismo representa mejor que ninguna otra moderna configuración de ideología y praxis las recónditas aporías de la política en la modernidad, su éxito-y-fracaso *simultáneos* [12]. De ahí que las imágenes profundamente modernistas de Weber sobre la política de nuestro tiempo —lo mismo que las de Kafka (González, 1989)— consigan cada vez más atención: cuanto más se desarrolla la modernidad liberal-capitalista, más explícitamente va presentando su auténtica faz de férrea envoltura burocrática, de la que la humanidad no podrá salir con facilidad y de la que, en todo caso, no saldrá indemne.

11. La política del liberalismo está constituida, según Roberto Mangabeira Unger, por una serie de principios que arrancan de la idea de separación de teoría y realidad, de razón y deseo, y de reglas y valores, y afirman luego la arbitrariedad del deseo y la subjetividad del valor. Estos principios culminan en la idea epistémica de «análisis» y en la idea moral de «individualismo», y obligan a proceder por agregación. Pero, pese a que son interdependientes, producen contraposiciones que no pueden ser resueltas desde dentro del sistema que conforman. De esta manera, la crisis moral moderna no puede mas que transitar por los caminos de la desintegración y la resignación cultural (Unger, 1985).

12. No se puede ofrecer una mejor y más breve prueba de este estado de la cuestión liberal que el hecho de que estén proliferando los intentos de *fundamentación del liberalismo* a cargo de los mejores exponentes de la teoría política, lo que es un síntoma de las *dificultades* que acompañan a sus *aciertos*: sirvan como ejemplo las más recientes obras de J. Rawls y R. Dworkin, en clave respectiva del principio de libertad y del principio de igualdad (Rawls, 1993; Dworkin, 1993).

III. DELIMITACIÓN CRÍTICA DE LA POLÍTICA MODERNA

Si entendemos los dilemas weberianos como una bastante certera señalización de los grandes problemas políticos del *homo clausus* de la modernidad tardía (y no como una pesimista filosofía de la historia [13]), resulta que nadie mejor que Schmitt ha sabido rematar la reflexión sobre la idea de política iniciada por Maquiavelo, y llevarla hasta sus últimas consecuencias, hasta sus confines más extremos.

Como es sabido, para Schmitt la distinción específica a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos de la política es la distinción de *amigo y enemigo*. Estas categorías surgen del criterio que para él distingue a la política de las restantes actividades humanas, categorías que son autónomas, antagónicas y existenciales, pero a la vez fundamento de cualesquiera otras en el ámbito de lo político (Schmitt, 1932, 56 ss). La matriz de la política moderna, instaurada en sus principales componentes por Maquiavelo y suavizada en algunas de sus aristas más insoportables por el pensamiento liberal (sobre todo mediante el recurso a elementos no políticos de contención, como el derecho), encuentra su clausura lógica en la categoría absoluta de «enemistad». Precisamente por su doble condición de heredero y crítico del liberalismo, Schmitt, que vivió en tiempos de crisis explícita (Estévez, 1989), pudo caracterizar la realidad de la política de nuestra época tal cual, sin tapujos y en toda su crudeza, sin prestarse a operaciones de cosmética teórica. Al otro lado de la concepción schmittiana de la política sólo queda el pensamiento de la barbarie humana, el vacío abisal del horror.

Ahora bien, ocurre que antes que ninguna otra cosa la «enemistad» es la categoría que nos permite pensar la agresión desinhibida entre los hombres, es decir, la guerra. Y la guerra, como dice Schmitt, no es más que la *realización extrema de la enemistad* (la «enemistad» es, pues, la categoría constituyente de la guerra). Además esta última aparece así como el «presupuesto determinante» y la «posibilidad originaria» de la política, como su opaco doble y su cotidiano inconsciente [14]. La confusión a que finalmente se llega, por no decir fusión, entre lo que sea la política y lo que es la guerra se hace innegable (el crudo realismo de Schmitt

13. Weber escribió al final de *La ética protestante* que nadie sabe quién ocupará el estuche vacío, y si se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas o ideales o, por el contrario, si todo será envuelto por «una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos» (Weber, 1987, 259).

14. «La guerra -señala Schmitt- no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política» (Schmitt, 1991, 64). Las categorías de «enemigo» y de «enemistad» son usadas por Schmitt —como se puede apreciar— no en el sentido psicológico y privado, sino significando *hostilidad* pública irreductible.

no es coherente en este punto, puesto que su criterio no permite «distinguir» lo que separa a la política de la guerra; pero lejos de una deficiencia, éste es su gran acierto: señala que, en efecto, la política no se ha desprendido de su matriz bélica originaria, la entidad que la genera). A partir de aquí sólo podremos proseguir ya la argumentación si procedemos a romper semejante tautología, y si al hacerlo arrancamos de *lo que es* la guerra [15] para acercarnos a *lo que sea* la política, a su definición.

De entrada, conviene observar que existe una *subordinación* esencial de la política a la guerra (y no a la inversa, como creía Clausewitz) [16]. Porque la política moderna ha «realizado» su necesidad manteniéndose subordinada a la ley bélica, es decir, a la «necesidad» agónica de nombrar y marcar a los individuos de forma indeleble como «amigos» o como «enemigos», estableciendo entre ellos una línea divisoria que se erige en frontera existencial. En nuestro tiempo esta frontera «demarca» a partir de las diferencias naturales (raza, etnia, sexo, edad, enfermedad) o culturales (economía, lengua, religión, ideología, nación), dándoles un sesgo confrontador de naturaleza agónica. H. M. Enzesberger acaba de escribir, bajo el significativo título de *Perspectivas de guerra civil*, que el hecho de que el hombre destruya aquello que odia —y que suele ser el enemigo dentro del territorio— quizá sea en nuestro tiempo la regla y no la excepción (Enzensberger, 1993, 11).

Sólo de manera subsidiaria, no constituyente, la política inició en la modernidad un proceso de dispar *autonomización* e *interdependencia*, que forma parte de la racionalización expansiva y colonizadora moderna. Si, por una parte, la política se constituye desde la enemistad *agonal* y si, por otra, la guerra se entiende como la realización *extrema* de la ene-

15. Si se busca una comprensión del fenómeno de la guerra sin recurrir a la política se hace necesario adoptar perspectivas etológicas y antropológicas. Conviene tener en cuenta que en la actualidad se consideran sin suficiente fundamento tanto las teorías fuertemente reductivas de tipo innatista como las de tipo ambientalista (Eibl-Eibesfeldt, 1987). Advierto, además, que —sin suscribir ninguna clase de naturalización del conflicto social— haré un uso del término «guerra» en el sentido genérico que antes recogí, sin descender al análisis concreto de la violencia *social* (física y simbólica) y del complejo fenómeno de las guerras *reales* de la modernidad. Parto de la escueta constatación (sin adhesión a ninguna metafísica particular sobre la condición humana) de que «en la violencia —agresividad, antagonismo, competitividad— estamos, *se está*», como dice J. L. López Aranguren: la cuestión es cómo *salir* de ella.

16. La pretensión teórica de «subordinar» la guerra «real» a la política (en su concepción moderna) no deja de ser un punto de vista equívoco e ingenuo, y casi siempre más vano que sensato. Clausewitz, en *De la guerra*, no logró articular su noción de «guerra real» —subordinada a la política— con la de «guerra absoluta» —subordinante de la política—, de modo que no pudo evitar que el acto de fuerza en que esta última consiste sea ilimitado y llegue hasta el aniquilamiento total del «enemigo», como en tantas ocasiones se ha puesto en evidencia en nuestro siglo. En cualquier caso, la noción de política de Clausewitz no trasciende la matriz de la guerra, dado que se reduce a la razón militar de estado, a la inteligencia del gobierno puesta al servicio de la confrontación, lo que le permite imponer su voluntad sólo cuando el «otro» es previamente designado como enemigo. En este sentido, la política es el instrumento de la guerra, y no la guerra el instrumento de la política, espejismo en el que creyó Clausewitz y en el que creen quienes tienen una concepción de la guerra como mera técnica de resolución de conflictos.

mistad, la política puede ser comprendida como la realización *ordinaria* de esa enemistad, al sustituir «extrema» por «ordinaria». El paralelismo queda establecido entre la «excepcionalidad» de la guerra y la «normalidad» de la política [17], puesto que hay en todo sistema de vida moderna un momento de «excepcionalidad en la norma», o de estructuración extrema del orden según la distinción amigo-enemigo, y un momento de «normalidad en la excepción», o de dirección ordinaria de la confrontación. Llamemos a este modelo de interdependencia subordinada *modelo belicista simple* de la política moderna. La astucia del zorro, combinada con la fuerza del león, *more* maquiavelo-schmittiano, construye según este modelo un orden ciudadano que ante todo es seguro, característica esta que proviene de ese *otro* externalizado cuya condición existencial es la de «enemigo» hostil.

Con esta hipótesis, transformada en concisa definición sobre los límites de la política o, mejor dicho, sobre la política en el límite, esto es, *la política como realización ordinaria de la enemistad*, hemos colocado una firme primera piedra sobre la que habrá de levantarse toda crítica que aspire a penetrar en la auténtica raíz del malestar moderno. Esta crítica sólo puede concluir en la desconstrucción de la idea de guerra y sus metáforas (los espacios de la modernidad atravesados por el espíritu bélico).

Pero antes de proseguir debo desarrollarla en dos de sus aspectos centrales, el de los «medios» y el de las «mediaciones». En primer lugar, hay que indicar que la política moderna, constituida como *guerra normalizada* en el ciclo que va de Maquiavelo a Schmitt, debe ser entendida como *guerra continuada por otros medios*, medios que han de ser distintos de los de la violencia generalizada propios de esa agresividad intraespecífica que caracteriza al militarismo. Así lo subrayó el general pangermanista Ludendorff, coetáneo de Schmitt, invirtiendo la equívoca afirmación de Clausewitz [18]. La subsiguiente reflexión sobre los «medios» específicos de la política queda afectada por su subordinación esencial a la guerra, por su condición de *dirección* bélica de la confrontación, al menos mientras no se sea consciente de la existencia de esa subordinación. Se trata, pues, de una diferencia en la similitud, diferencia en los medios, similitud en la función de realizar la enemistad. La inne-

17. Sólo desde esta dialéctica *subsidiaria* puede tener sentido la idea de guerra definida *desde* la de política: por ejemplo, cuando se entiende por guerra la continuación de la política, a través del enfrentamiento por medios violentos a gran escala, entre organizaciones que puedan llegar a tener una fuerza relativamente comparable y que aspiran a ver reconocidos sus objetivos por esos medios (Pastor, 1990, 16).

18. Decir lo contrario, que la guerra es la política continuada por medios distintos a los de la fuerza, como se ha reiterado en infinidad de ocasiones al modo de Clausewitz, sólo conduce a un callejón sin salida mientras no se disponga de una idea «clara y distinta» de política, es decir, de una idea cuya matriz sea realmente autónoma de la de guerra, lo que no es el caso de Clausewitz.

gable interdependencia de política y guerra no puede ser pensada, pues, en términos de simple e inocua codeterminación; entre ellas hay una esencial *subdeterminación* política o *sobredeterminación* bélica, según se mire [19].

Además, en segundo lugar, hay que tener presente que la política moderna no se agota en su relación con la guerra, como tampoco la guerra en su relación con la política. Conviene, por tanto, que nos detengamos un instante para ampliar la perspectiva trazada con el modelo belicista simple, introduciendo una hipótesis mediadora sobre la economía y, con ciertas variantes, sobre el derecho (para simplificar dejaré al margen otras esferas de la modernidad no menos importantes). Pues hay una cierta relación de *transitividad* entre la guerra, la economía, la política y el derecho. Puede decirse, aunque quizá de entrada no parezca tan evidente, que la economía y el derecho no son menos metáforas de la guerra que la política. Porque a fin de cuentas la economía, *en último término*, es beligerancia mercantil o, lo que es lo mismo, «guerra» en la apropiación de la riqueza (en la terminología que vengo utilizando, realización *material* de la enemistad) [20], a pesar de que también desarrolla la no menos importante función de organizar la producción. Y el derecho se reduce, *en el límite* de su fundamento, a coacción normativa, esto es, a «guerra» en la imposición de la legalidad (en otras palabras, realización *formal* de la enemistad) [21], aun cuando al tiempo puede cumplir funciones garantistas.

Sin detenerme ahora en ello, agregaré entonces que la política moderna se debe comprender, en primera instancia, como la *continuidad de la economía por otros medios* [22]; mientras que el derecho moderno, *prima facie*, puede ser entendido, a su vez, como la *continuidad de la po-*

19. Mientras escribo, la tragedia de Ruanda —medio millón de muertos y medio millón de refugiados en un mes, según informa *Médicos Sin Fronteras*— constituye la mejor y más ignominiosa ilustración de esta subdeterminación de la política.

20. Tal como dice R. L. Heilbroner, la competencia es la aparición en el mundo económico de esa «oposición de cada uno contra todos» que Hobbes imaginó como la condición original y siempre latente del mundo político. En la batalla económica entre capitalistas no hay delegación del poder para ganar protección contra la amenaza de una mutua destrucción. Tal protección resulta imposible porque el estado no puede suprimir la «guerra de uno contra todos» que resulta del circuito D-M-D'. «Así pues, es el mismo capital el que introduce una forma de guerra social; y la guerra social otorga una nueva intensidad al deseo de riquezas» (Heilbroner, 1990, 48-49).

21. El derecho es la organización de la fuerza, que monopoliza su uso para la comunidad (Kelsen, 1991, 160). F. González Vicén escribió por su parte que habría que olvidar, de una vez, la piadosa representación del derecho como un orden normativo con validez propia y revestido además de poder, y abrir los ojos a la verdad inconclusa de que el derecho es esencialmente poder. Porque el «poder no es algo que se encuentra "detrás" del Derecho, sino algo que funciona a través del Derecho» (González Vicén, 1979, 387, con cita de A. Ross).

22. El reduccionismo económico es la premisa fundamental que subyace en obras de los cincuenta como las de K. Arrow o A. Downs, así como en las de la afamada *Public Choice*, para las que «individuo» es sinónimo de interés, y «estado», metáfora de mercado (Buchanan y Tullock, 1993).

lítica por medios diferentes[23]. Conceptualizadas tales actividades humanas de esta manera, lo «económico» se conforma como la dimensión integradora que liga *guerra* y *política* (de ahí que en lenguaje ordinario se empleen las expresiones «guerra *económica*» y «política *económica*»), del mismo modo que lo «político» aparece como la dimensión de encrucijada entre *economía* y *derecho* (y de ahí que se hable desde el origen mismo de lo moderno de «economía *política*» y de «derecho *político*»). No es extraño, pues, que el estado en la modernidad se haya configurado desde una *sui generis* articulación de estas dos intrincadas dimensiones. Llamaremos a este segundo modelo de interdependencia subordinada y transitiva, *modelo belicista complejo* de la política moderna[24].

Ahora podemos volver a la cuestión de los «medios». Si se reconoce que la política de la modernidad, o política estándar, pese a su matriz bélico-crematística y a sus implicaciones jurídicas, no deja de ser una actividad humana específica, habrá que suponer que sus medios de realización han de ser diferentes de los característicos de la guerra, la economía y el derecho. Así, de la misma manera que puede decirse que los medios de la guerra son los de la generalización de la violencia, y que los propios de la economía y del derecho son los de la maximización de la utilidad y los de la formalización del interés, respectivamente, puede afirmarse que los *medios de la política* han de ser los de la *gestión del poder* que atraviesa estas actividades y ámbitos. La política estándar, en la medida en que ha de realizar la enemistad de forma ordinaria, necesita que su *cratos* disponga de un *ethos* propio, esto es, precisa organizarse como *capacidad de imposición de voluntades* desde la racionalización y administración de las peculiares instituciones que regulan los mundos de vida de la modernidad, en definitiva, requiere constituirse en *razón de estado* conformadora de esos mundos.

23. Se puede decir que el reduccionismo jurídico de lo político ha resurgido en las últimas décadas a través de la polémica sobre la pretendida «obediencia (política y moral) al derecho» (Gascón, 1990, 91-232).

24. Hemos seguido los siguientes esquemas de transitividad desde el punto de vista de la sobredeterminación matricial que arranca de la enemistad:

(1) $[(g \longrightarrow e) \land (e \longrightarrow p)] \longrightarrow (g \longrightarrow p)$, y

(2) $[(g \longrightarrow e) \land (e \longrightarrow p) \land (p \longrightarrow d)] \longrightarrow (g \longrightarrow d)$,

donde *g* es guerra; *e*, economía; *p*, política y *d*, derecho. Se observa que si la guerra es antecedente y condición necesaria, aunque no suficiente, de la economía, y a su vez la economía lo es de la política, entonces la guerra es antecedente y condición necesaria de la política, que es el modelo belicista simple de la política en el límite (hipótesis que presenté desde el inicio de la exposición de este apartado). Y de la misma manera ocurre en el caso del derecho, con la diferencia de que éste no es condición necesaria de la política, como ocurre con la economía, sino que —a la inversa— la política es condición necesaria del derecho. Y entonces, de forma transitiva, también la guerra aparece como antecedente y condición necesaria del derecho, siendo el derecho (en el límite) metáfora de la guerra.

El estado contemporáneo, enclave último de la política moderna y, por antonomasia, monopolio de la violencia, concentra hoy casi todo el poder bélico (incluso algún estado de corte imperial puede en ocasiones aspirar a la preparación de una «guerra de las estrellas»). Al tiempo se ha convertido en poder económico, en estado capitalista, en la medida en que regula el intercambio mercantil; y se ha constituido además en poder jurídico, en estado de derecho, cuando acepta regularse —lo que no ocurre tan a menudo como nos gusta creer— por el imperio de la ley. Dicho con otras palabras, la *razón de estado* subsume, de forma simultánea, la *razón bélica*, la *razón económica* y la *razón jurídica*, pero —como señalé al inicio— desde una concepción instrumental e instrumentalizada de la racionalidad[25]. Éste es, pues, el blanco al que debe apuntar toda crítica reconstructiva de los *límites* de la política que no quiera, en su ejercicio, reinstaurarla tal cual, de forma inconsciente e inconsecuente.

Ahora bien, cuando se marcan distancias respecto del panpoliticismo reinstaurado por Schmitt al seguir la estela de Hobbes y se detiene uno en los caracteres teóricos de la política y la antipolítica liberal, se empieza a comprender el porqué de la insistencia del liberalismo en las «mediaciones» y en la discusión de los «medios». Es decir, se comprende su aspiración a levantar barreras o tamices que hagan de dique de contención o de filtro de ciertos excesos políticos, de modo que se atenúe la servidumbre a la agresividad. Las concepciones liberales tratan de establecer una especie de *transitividad inversa* que arranque de las mediaciones y los medios del derecho, concebido de forma autónoma como núcleo constituyente de la civilidad moderna (junto a la moral, a la educación y a la cultura de la tolerancia). Éste es el artificio que explica por qué el *liberalismo jurídico* se autoconstituye como la premisa mayor no sólo del liberalismo político y económico, sino también del liberalismo militar[26]. Llamemos a este tercer tipo de interdependencia transitiva inversa, *modelo juridicista liberal* de la política moderna, ya que hace del derecho la precondición (y el límite) de la política, la economía y la guerra, y da lugar a la teoría del «estado de derecho».

Sin embargo, esta pretensión no puede evitar lo que desde el principio califiqué de antinomias y promesas incumplibles de los sistemas liberales

25. Un ejemplo ciertamente «incómodo»: la razón de estado contemporánea, en todas sus formas, establece la necesidad de «fondos reservados» para el ejercicio de la fuerza por cauces extralegales y al margen del control de la ciudadanía. El establecimiento de esta «necesidad» es lógicamente anterior a cualquier posible corruptela en el uso concreto de esos fondos, y por lo poco que se sabe de la secreta historia de este instrumento se puede afirmar que es una auténtica historia de la infamia.

26. Esta «transitividad inversa» se desarrolla a partir del esquema de la sobredeterminación matricial anterior, y tiene la forma del esquema condicional:

(3) $[(d \longrightarrow p) \land (p \longrightarrow e) \land (e \longrightarrow g)] \longrightarrow (d \longrightarrow g)$,

esquema que no anula sino que coexiste de forma incongruente con (2), tal como a continuación se explica.

realmente existentes, del liberalismo que cristaliza en una aporética *razón «liberal» de estado*: la coexistencia de manera simultánea y congruente del modelo belicista complejo de política y el modelo juridicista liberal no es posible. La antinomia entre estos modelos es irresoluble[27].

La realización de las promesas de la utopía liberal únicamente encuentra posibilidades en el «más acá» de la enemistad, esto es, del lado exclusivo de las reservas sociales de la amistad, en las que la política se puede hacer con liberalidad sin excesivos riesgos para el *statu quo*. En este más acá se instaura una dialéctica del diálogo entre los «unos» (el *yo* y el *tú*, el *nosotros* y el *vosotros)*, una vez que los «otros» (*él* y *ella*, *ellos* y *ellas*) han quedado excluidos. El derecho se puede hacer de hecho sobredeterminante, la política de facto se convierte en *fair play* (realización ordinaria de la amistad), y la economía, en *laissez-faire* (realización material de la amistad). La tolerancia, el consentimiento y la legitimación pueden conformar entonces un sistema de elementos políticos y no políticos de cierta estabilidad, sistema que logra colonizar los territorios de la sociedad civil, que así es reconocida como tal. La sociabilidad y la concordia se dejan construir, no exentas de dificultades, claro está, desde la moral de la solidaridad, la fraternidad y el amor, y disponen —además— de los resortes de la compasión, la piedad y la caridad, e incluso de los mecanismos auto-absolutorios de la «buena conciencia».

Pero estamos tratando con el rostro bifronte de la política moderna. En el «más allá» de la amistad, la política es ya sin contemplaciones totalitaria, como el siglo XX con sus reiterados genocidios y masacres sistemáticas se ha encargado de poner en evidencia. Al enemigo, ni un vaso de agua: ahí se sitúa la genuina línea divisoria de la política moderna. No hay sitio para las mediaciones; ante el enemigo el derecho sigue siendo sobredeterminado y los fueros bélico-crematísticos de la política reaparecen en toda su crudeza. Se restablece la dialéctica guerrera entre el bloque monolítico formado por el *yo* y el *tú*, el *nosotros* y el *vosotros*, unidos en una pluralidad restringida, frente a los «otros» (*él* y *ella*, *ellos* y *ellas*), concebidos desde fuera sin apenas diversidad. No hay más juegos que los *war games*. Al otro lado de la frontera de la amistad, desde el odio, el fratricidio y la insolidaridad brotan en estado puro la discordia y la insociabilidad humana; y en el mejor de los casos, la caridad, la piedad o la compasión se transmutan desde la «mala fe» en una retórica cínica, a veces ignorante y banal, nunca ingenua.

27. Como habíamos dicho, después de cuatro siglos de evolución, los modelos políticos maquiavelianos del *príncipe nuevo* y del *ciudadano republicano*, reconstruidos respectivamente como modelo *belicista* y modelo *juridicista*, siguen siendo incompatibles; el modelo del *fundador estadista*, desde la «lógica» de la *razón de estado*, se limita a inclinarse ora hacia el primero ora hacia el segundo, procurando que la mano izquierda no se entere de lo que hace la derecha, y viceversa.

IV. DELIMITACIÓN RECONSTRUCTIVA DE LA POLÍTICA

La bifrontalidad jánica de la política moderna no debe, sin embargo, malentenderse a causa de la metáfora espacial que acabo de emplear sobre el «más acá» y el «más allá» de la amistad (o de la enemistad). El criterio de demarcación bélica entre amistad y enemistad no establece un *apartheid* de dos espacios contiguos y contrapuestos para la política, sino que hace de toda política moderna una única, férrea e incongruente amalgama de civilidad y barbarie. De tal modo, el estado burocrático, la sociedad mercantil y el ciudadano ansioso occidental no siempre pueden dejar de interiorizar lo «otro» que queda en su exterioridad, por el simple expediente de declararlo mera «externalidad» de su paraíso artificial. Lo han de llevar *dentro de sí*, con todas sus consecuencias.

No puede sorprender, pues, la profunda crisis que de nuevo atenaza al pensamiento político de la tardomodernidad, tanto en sus formas ideológicas como filosóficas y científicas (Ródenas, 1992 y 1993). En la actualidad, por ejemplo, frente a los partidarios de la vuelta al «estado mínimo», se presenta la reconstrucción del «estado de bienestar» como la única forma viable de organizar el malestar social. O se procede a la inversa: se presenta la vuelta a la sociedad civil y al estado mínimo como la más idónea vía para el alivio de ese malestar. De ambas maneras se ignora, no obstante, la necesidad de una *crítica de la razón política* que subyace en estos enfoques social-liberales y liberal-conservadores. Se olvida que esa crítica debería averiguar «por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad», es decir, por qué —como reconocen incluso algunos críticos de la «ideología de la maldad estatal»— las presuntas bondades de la forma-estado finisecular son contradichas por el «papel conservador e inmovilista, de freno y obstáculo, cuando no de exclusivamente directa opresión» que han desempeñado el estado y el derecho con excesiva frecuencia (Díaz, 1984, 10).

Se omite, en fin, que esa crítica de la razón política debe empezar su tarea por una *política para la razón* que al marcar los caminos de la sinrazón política realmente existente (¿es preciso referirse de modo explícito a los estragos actuales de los cuatro jinetes del Apocalipsis?), apunte a la reconstitución de una *razón para la política*; una razón que siendo racionalidad autocrítica, siempre vigilante de sus límites aporéticos, sea también consciente de sus posibilidades de insubordinación respecto de la matriz de la enemistad y de sus límites materiales y formales en el estado. La crítica (teórica y práctica) de la política sigue requiriendo, además, la critica del militarismo desde el pensamiento y los movimientos antimilitaristas, y requiere también la crítica de la economía y del derecho desde el pensamiento y los movimientos de economía crítica y de derecho crítico. En este sentido, la *razón política* a construir debe restringir en cierto sentido el conjunto de oportunidades de la acción política tardomo-

dernizadora, a la vez que debe ampliar en otro sentido el horizonte de sus reduccionistas objetivos[28].

Caracterizada lo que *es* la política estándar, la *política de poder*, lo que procede es interrogarse sobre lo que *debe ser* y lo que *debe hacer* la política. Formulado de otra manera, lo que me propongo en adelante es indagar si puede ser reconstruida según parámetros diferentes, si puede incluso ser superada, o si, por el contrario, la política estándar de la modernidad es algo simplemente insuperable. Desde la perspectiva trazada, en principio no hay razón alguna para pensar esto último, es decir, que la política haya de continuar siendo la misma hasta la eternidad. La *tesis de la insuperabilidad* sólo se puede fundamentar a partir de una filosofía de la historia quietista[29]. Las dos opciones restantes se pueden condensar en la de tratar de saber si es aún posible hacer una «política moral», como en ocasión temprana la llamó Kant, una «poli(é)tica», como a veces la he denominado (Ródenas, 1994).

Para contestar este interrogante se hace indispensable que me demore —aunque sólo sea por un instante— en una especie de *analítica* que ponga el énfasis en lo que *es* la política, esto es, en la descripción de *qué-es-lo-que-realmente-se-hace-cuando-se-hace-política*. La hipótesis de la que considero habría que partir (Ródenas, 1991) entiende que la política estándar, la *política de poder*, en tanto que *acción* humana, se ha convertido en la actividad específica de establecer y realizar —de forma parcial y con un consentimiento *distorsionado*— objetivos de corto y medio alcance que estén correlacionados con intereses *particulares*, objetivos que sin embargo no mantienen relación directa alguna con otros de largo alcance, vinculados a intereses generales. De ahí que la racionalidad de la política estándar sea completamente *instrumental* y *gestora* de la violencia, la utilidad y el interés de una parte de la sociedad dividida. Y que la dimensión *comunicativa* de la política sea crucial, ya que la televisión y demás medios audio-visuales conforman la terapia tranquilizadora mediante la que se presentan los diagnósticos que de forma cotidiana legitiman ese género de actividad estandarizada a la que ha sido reducida la práctica política.

Sin embargo, que no aceptemos la tesis de la insuperabilidad de la política estándar no debería implicar la adopción de una optimista filosofía antiweberiana. Por tanto, a partir de esa analítica y de este mo-

28. Pese a que siempre tratamos de forma mítica los límites de nuestro conocimiento, como si no pudiésemos traspasarlos, «cuando algo es necesario e imposible hay que cambiar las reglas del juego»: no en vano —después de Heisenberg y Gödel— el pensamiento de segundo orden es «pensamiento paradójico» (Ibañez, 1994).

29. En *La ética de la autenticidad*, C. Taylor expone una filosofía de la historia (de la moral y la política) de sentido contrario, moderadamente optimista —al menos más optimista que la que podríamos suscribir— respecto a la probabilidad de que la humanidad contemporánea supere los actuales dilemas weberianos (Taylor, 1994, 121 ss).

mento habré de expresarme en términos sólo condicionales y contrafácticos. Cualquier reconstrucción de la actividad que nos ocupa debería, pues, instalar a la ética en el *lugar de dirección* de la política (Aranguren, 1968, 103 ss) y, en consecuencia, desalojar de ese sitio a la guerra, la economía y el derecho. La política —entendida como poli(é)tica— debería trazar, a su vez, el *sentido* del derecho, la economía y la guerra, según una matriz eticista [30]. Si se concede que la razón práctica poli(é)tica no puede justificar ninguna clase de violencia, y que incluso debe hilar muy fino a la hora de condenarla (Aranguren y Muguerza, 1992), es fácil intuir que las dificultades y paradojas de la utopía poli(é)tica no son menores que las de la utopía liberal. Pero está por ver que el sujeto poli(é)tico, eligiendo ser más digno, sea menos viable que el *homo clausus* liberal.

A mi juicio, la reconstrucción poli(é)tica debería fundarse sobre el *imperativo (ético) de disidencia* (Muguerza, 1989; y 1990, 255 ss) y el *imperativo (político) de resistencia*, que serían los dos imperativos poli(é)ticos principales. La importancia de éstos radicaría en que suponen la vía racional de acceso a las pregunta política fundamental. Si puedo transitar desde «lo-que-previamente-*no-debo*-hacer» (imperativo de disidencia) a «lo-que-finalmente-*no-haré*» (imperativo de resistencia), entonces este último imperativo me orienta tanto en el «qué-*no-hacer*» negativo como en el «*qué-hacer*» positivo. Porque, por una parte, restringe mi conjunto de oportunidades, pero, por otra parte y a la vez, fundamenta indirectamente, por vía negativa, mis restantes opciones. Que es de lo que se trata *frente* a la política estándar o política de poder.

Al limitar poli(é)ticamente «lo-que-*puedo*-hacer» se reducen (de forma negativa) las posibilidades del «*¿qué hacer?*» de la acción concreta. Pero, en segundo lugar, esas posibilidades se amplían (de forma positiva) más allá de los objetivos convencionales en un nuevo horizonte; se salvan y profundizan así las libertades políticas de elección y realización [31]. A partir de aquí la poli(é)tica habría de considerar, entonces, estas

30. El modelo juridicista liberal queda modificado en su esquema de «transitividad inversa» de esta manera:

(4) $[(é \rightarrow p) \land (p \rightarrow d) \land (d \rightarrow e \land (e \rightarrow g)] \rightarrow (é \rightarrow g)$,

(5) $[(p(é) \rightarrow d) \land (d \rightarrow e \land (e \rightarrow g)] \rightarrow (p(é) \rightarrow g)$,

donde *é* es ética, *p(é)* es poli(é)tica, y (5) representa la *nueva transitividad corregida*, a partir de una matriz ética que da lugar al modelo poli(é)tico o modelo eticista de la política. La matriz bélica originaria ha sido sustituida, y lo mismo ocurre con la matriz jurídica. Quizá el principal aspecto a resaltar es que la relación del derecho con la política en el modelo juridiscista —relación *(d—>p)* en (3)— ha sido invertida en el modelo eticista —relación *(p—>d)* en (4), y *(p(é)—>d)* en (5)—. Tal como señala C. S. Nino, «concebir las decisiones y acciones jurídicas como contribuciones a prácticas o acciones colectivas implica reconocer la naturaleza esencialmente política del derecho» (Nino, 1994, 147).

31. Esta reducción/ampliación es sinónimo de anclaje en la responsabilidad moral con la que se aborda el conjunto de oportunidades de «*lo-que-haré*». Así, «lo-que-finalmente-*hice*» no se movió

tres posibilidades: sin negar la realidad de la distinción *amigo-enemigo*, no debería admitir que ésta distinción haya de ser la que instaure las categorías fundantes de toda política posible; sin negar la racionalidad *instrumental*, tampoco debería admitir que ésta sea el núcleo constituyente de toda política posible; y sin negar la existencia de los intereses *particulares*, no debería admitir que éstos sean la ocupación prioritaria de toda política posible. Estas nuevas *posibilidades* cuestionan los límites actuales de la política e introducen una línea programática ampliada de carácter teórico-práctico.

Diré sólo dos palabras al respecto, a modo de conclusión. En relación a la primera de estas objeciones se podría aducir en términos esquemáticos que el centro del quehacer poli(é)tico debería ocuparlo la categoría de *legitimidad* (Garzón Valdés, 1994), de modo que la dicotomía *legítimo-ilegítimo* pasase a ser la distinción clave de las políticas que aspiren a ser racionales y emancipadoras (la filosofía política es ciega sin la ética y la epistemología, y es vacía sin la filosofía de la historia y la filosofía social); entonces la *política de la legitimidad* habría de ser antes que nada una política democrática *y* justa (Van Parijs, 1991, 195 ss). Si se pasa a la segunda de las objeciones, lo que procedería es que la racionalidad poli(é)tica integrase la racionalidad instrumental junto a otras modalidades no menos importantes de la razón (Rescher, 1988, 137 ss); se habría de constituir así una *nueva racionalidad política* que integrase los componentes morales, cognoscitivos, técnicos y expresivos a los que se da de lado en la acción política estándar. En tercer lugar, y por último, la poli(é)tica se debería ocupar *sólo* de realizar objetivos inmediatos *que hayan sido establecidos* de forma razonable e igualitaria, con libre participación (Tugendhat, 1984, 66 ss; Wellmer, 1986); para ello sería del todo preciso que esos objetivos estuviesen explícitamente correlacionados con objetivos de amplio alcance, objetivos que hayamos podido declarar racionales y emancipadores (Beiner, 1983, 217 ss) [32]. Desde esta perspectiva el dilema sobre la reconstrucción o superación de la política queda reducido a una simple cuestión terminológica: las cuestiones implicadas son de mucha mayor envergadura.

sólo entre los meros extremos de la regla impersonal (posibilidad abstracta) y del deseo arbitrario (necesidad concreta), sino que fue modulado por los valores de la ciudadanía: el *qué hacer* poli(é)tico ni *es* completamente ilimitado, ni *está* absolutamente determinado. La libertad se hace de esta manera situada, responsable y comprometida: constructivamente resistente al *mal* social, a la *barbarie* bélica (Ródenas, 1994).

32. Kant llama a estos últimos los principios formales y materiales de la razón práctica. Por eso su afirmación en *La paz perpetua* de que no hay en teoría ningún conflicto objetivo entre moral y política, y sí lo hay —y puede haberlo siempre— en la subjetividad egoísta de los hombres, le da pie a señalar que la «verdadera política» no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, pues ésta es la llamada a cortar el nudo que la política no puede deshacer cuando surgen dificultades entre ambas.

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, J. L. López (1968), *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, (en *Obras completas, 3: Ética y Sociedad*, Trotta, Madrid, 1995, 25-166.

Aranguren, J. L. López y Muguerza, J. (1992), «Problemas éticos de la utilización de la violencia»: *Revista Internacional de Sociología 2*, 101-120.

Arendt, H. (1993), *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona.

Beiner R. (1987), *El juicio político* (1983), Fondo de Cultura Económica, México.

Berger, P. (1987), *La revolución capitalista* (1986), Península, Barcelona.

Berlin, I. (1983), *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (1979), Fondo de Cultura Económica, México.

Berlin, I. (1992), *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas* (1992), Península, Barcelona.

Berman, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (1982), Siglo XXI, Madrid.

Buchanan, J. M. y Tullock, G. (1993), *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional* (1962), Planeta, Barcelona.

Croce, B. (1981), «Elementi di politica», en Id., *Etica e Politica* (1925), Laterza, Roma-Bari.

De Jasay, A. (1993), *El Estado. La lógica del poder político* (1985), Alianza, Madrid.

Del Aguila, R. (1990), «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política 2*, Alianza, Madrid.

Díaz, E. (1984), *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid.

Dworkin, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político* (1990), Paidós, Barcelona.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1987), *Guerra y paz* (1984), Salvat, Barcelona.

Elias, N. (1990), *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Península, Barcelona.

Elster, J. (1991), *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión* (1989), Gedisa, Barcelona.

Enzensberger, H. M. (1994), *Perspectivas de guerra civil* (1993), Anagrama, Barcelona.

Estévez, J. A. (1989), *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Ariel, Barcelona.

Garzón Valdés, E. (1994), «Instituciones suicidas»: *Isegoría 9*, 64-128.

Gascón, M. (1990), *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

González, J. M. (1989), *La máquina burocrática (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, Visor, Madrid.

González Vicén, F. (1979), «La obediencia al Derecho»: *Revista Estudios de Filosofía del Derecho*.

Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico* (1988), Taurus, Madrid.

Heilbroner, R. L. (1990), *Naturaleza y lógica del capitalismo* (1985), Península, Barcelona.

Hirschman, A. O. (1978), *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo* (1977), Fondo de Cultura Económica, México.

Horkheimer, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental* (1947), Sur, Buenos Aires.
Ibañez, J. (1994), *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI, Madrid.
Jeambar, D. y Roucaute, Y. (1990), *Elogio de la traición* (1988), Gedisa, Barcelona.
Kelsen, H. (1991), «El Derecho como técnica social específica» (1941), en Id., *¿Qué es Justicia?*, Ariel, Barcelona.
Kolakowski, L. (1990), *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México.
López Calera, N. M. (1992), *Yo, el Estado. Bases para una teoría sustancializadora (no sustancialista) del Estado*, Trotta, Madrid.
Meinecke, F. (1959), *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (1936), Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
Muguerza, J. *et al.* (1989), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid.
Nino, C. S. (1994), *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho*, Ariel, Barcelona.
Nozick, R. (1988), *Anarquía, Estado y utopía* (1974), Fondo de Cultura Económica, México.
Pastor, J. (1990), *Guerra, paz y sistema de Estados*, Libertarias, Madrid.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
Rescher, N. (1993), *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón* (1988), Tecnos, Madrid.
Ródenas, P. (1991), «Definición de la política»: *Suplementos Anthropos 28*, 71-80.
Ródenas, P. (1992), «Identidad de la política. Una cartografía de las filosofías políticas tardomodernistas»: *Laguna 1*, 33-48.
Ródenas, P. (1993), «Una definición de la filosofía política»: *Revista Internacional de Filosofía Política 1*, 53-69.
Ródenas, P. (1994), «Poli(é)tica, o el tránsito del interés a la legitimidad»: *Laguna 2*, 23-38.
Schmitt, C. (1991), *El concepto de lo político* (1932), Alianza, Madrid.
Taylor, C. (1994), *La ética de la autenticidad* (1991), Paidós, Barcelona.
Thiebaut, C. (1992), *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Tugendhat, E. (1988) *Problemas de ética* (1984), Crítica, Barcelona.
Unger, R. M. (1985), *Conocimiento y política* (1975), Fondo de Cultura Económica, México.
Van Parijs, P. (1993), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (1991), Ariel, Madrid.
Weber, M. (1984), *Economía y sociedad* (1922), Fondo de Cultura Económica, México.
Weber, M. (1987), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), Península, Barcelona.
Wellmer, A. (1994), *Etica y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso* (1986), Antrophos, Baecelona.
Wolin, S. S. (1973), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (1960), Amorrortu, Buenos Aires.

EL PODER.
DEL PODER POLÍTICO AL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

Sergio Pérez Cortés

I. INTRODUCCIÓN

¿Quién no ha sentido cierto estremecimiento ante el poder —ante sus manifestaciones, ante sus símbolos, ante su nombre—? Categoría imponente sin duda y que merece el honor de haber retenido la atención de los filósofos a lo largo de la historia. Categoría elusiva también, porque ha adquirido una ambigüedad desesperante, al extremo de que se ha podido sugerir su eliminación pura y simple.

Por nuestra parte, hemos buscado precisarla como categoría indispensable para la filosofía política, sin dejar por ello de señalar las transformaciones más relevantes. En particular, hemos retenido dos grandes apartados: uno, referido al poder político centrado en el estado, donde predominan los nombres de K. Marx y M. Weber; y un segundo apartado en el que la filosofía colinda con el análisis sociológico en textos que configuran el debate actual en torno al poder.

Nos hemos propuesto ofrecer un panorama histórico de la categoría de poder entendida como instrumento conceptual para comprender los procesos de dominación, tratando de fijar sus dominios de utilización. El resultado muestra que al intentar explicar, justificar o legitimar el ejercicio del poder, cada una de las teorías pone en juego aquello que considera las premisas básicas del orden social. En este recorrido se percibirá nuestra concepción personal. Es inevitable, porque más que ningún otro, el tema del poder nos compromete personal e intelectualmente. Esperamos, sin embargo, haberlo hecho de tal modo que no constituya un obstáculo para permitir al lector una comprensión del estado general del asunto.

1. *La conquista del poder político: Karl Marx*

La constitución del Estado y el surgimiento del poder político son los temas paralelos que han ocupado la reflexión filosófica occidental a partir de Hobbes. En la perspectiva de los clásicos, el origen de la sociedad política y el fundamento del poder soberano tienden a ser uno y el mismo problema. La persistencia de estos temas habrá de continuarse hasta mediados del siglo XIX, pero después de Hegel han sufrido una profunda transformación conceptual que se manifiesta sobre todo en la tradición abierta por Marx, quien habría de convertirse en el interlocutor principal de toda reflexión acerca del poder político.

Un componente básico que hace del marxismo un caso excepcional es el haberse planteado desde el principio como una teoría destinada a guiar la actividad de una clase —la clase del trabajo— hacia la conquista del poder político. En la obra de Marx y sus continuadores —especialmente Lenin—, la cuestión central de la práctica política es el control sobre el poder del Estado, y es en torno a ese objetivo que se desarrolla una serie de tesis acerca de la definición y el significado de ese poder.

No obstante ese propósito explícito, el tema del poder forma parte del legado inconcluso que Marx y Engels han dejado de su pensamiento político. No es que falten referencias puntuales, pero es notable que, en tanto categoría, el poder no ha recibido un tratamiento independiente. Se le encuentra, por supuesto, en los escritos más directamente políticos (*El 18 Brumario*, *La lucha de clases en Francia*), y se le encuentra también asociado al problema del origen del Estado, que durante un largo período retuvo la atención de Marx. Pero los resultados de sus investigaciones históricas sólo se conocen después de la publicación, en 1960, de los *Ethnological Books* y no han ejercido ningún efecto sobre la tradición política marxista.

Aun cuando la categoría no recibe un tratamiento independiente, del conjunto de la obra puede extraerse una concepción clara de lo que para el marxismo significa el poder. En primer lugar, la cuestión del poder político se centra en la existencia y el funcionamiento del Estado. Por *poder del Estado*, sin embargo, Marx no entiende el poder de un individuo, de un grupo o de un estamento: el poder del Estado es concebido como dominación de una clase sobre las demás, dominación que se encarna en diversos aparatos estatales de dimensión nacional. Desde luego se reconoce la existencia de poderes locales, pero justo porque la burguesía es una clase y no un estamento, su forma de dominación política debe alcanzar la dimensión de un Estado-nación otorgando una forma general a su interés específico. El Estado es sólo uno de los componentes en la institucionalización del poder de una clase sobre el resto de la sociedad, que se logra bajo la forma de una imposición más o

menos homogénea de sus normas, valores y fines. En la tradición de Marx, la pregunta que invariablemente orienta los análisis acerca de la situación política es: ¿en nombre de qué clase ejerce el Estado su poder?

La tendencia a concentrar la actividad política en el ámbito exclusivo de la lucha de clases por el control del poder del Estado es una de las características del pensamiento de Marx, especialmente en sus primeros escritos. Esta situación explica entonces la caracterización más general: el poder del Estado es un instrumento, un medio y no un fin, una relación entre clases y no una cosa en sí. No es ya un artificio para fundar el orden político, sino un instrumento de la clase dominante cuyo objetivo es asegurar la reproducción de las relaciones sociales de subordinación que permiten a esa clase la extracción y apropiación del plustrabajo en el ámbito de la producción. Encarnado en el Estado, el poder no es un objeto en el sentido propio, e incluso no es una relación social específica. Es más bien el concepto que hace inteligible el conjunto de relaciones sociales por las cuales una clase mantiene su hegemonía. Aunque se materialice en el Estado, el poder referido a una clase remite al lugar preponderante que ésta ocupa en la serie de relaciones económicas, políticas e ideológicas, y al conjunto de actos y prácticas cotidianas de jerarquización/dominación cuyo fundamento último es la división social del trabajo.

El poder del Estado se ejerce en consecuencia en dos vértices: *a*) ese poder se realiza bajo las formas institucionales del derecho; *b*) se realiza también bajo las formas de la coerción y la violencia. Pero es muy importante subrayar que en la tradición marxista el poder del Estado no tiene su fundamento ni en el derecho, ni en la legitimidad, ni en la violencia, sino en la situación global en la que se ejerce y se reproduce una hegemonía de clase. El derecho y la violencia no tienen distinta naturaleza: sólo son dos manifestaciones del poder del Estado destinadas a preservar las relaciones sociales.

Una precaución surge de inmediato: en Marx, la concepción del Estado no se reduce a hacerlo idéntico con el dominio monolítico de una clase. Es verdad que en el Estado se concentra el poder de clase, pero él es por sí mismo una institución dotada de poder, activo al menos en tres sentidos: evita la desintegración social que podría provocarse debido a los conflictos entre clases sociales o en el interior de la clase dominante; además, el Estado es para todas las clases una forma alienada de poder, de manera que puede verse obligado a imponer restricciones, aun al burgués reacio; finalmente, el Estado busca imponer a todos la mistificación de un poder colocado por encima de los conflictos de clase. Sin duda, la burguesía participa de la estructura que mantiene su hegemonía, pero no mantiene un control irrestricto del poder del Estado, por eso debe reproducir cotidianamente su dominación política. El poder del Estado se manifiesta en sus instituciones y en la legalidad jurídica que establece,

pero se extiende a todas las relaciones sociales desde las formas de organización del trabajo, la administración, la educación, la religión o la cultura, en las que busca asentar su legitimación. Es por eso que el poder no puede ser reducido a la simple adición: «Represión más ideología». El ejercicio del poder es a su vez productor de un conjunto de relaciones sociales creativas y transformadoras del orden social.

A partir de la obra de Marx la categoría de poder pertenece a un campo semántico en el que coexisten términos como «potencia», «fuerza» y «violencia», pero también «convicción», «convencimiento», «conciencia». Es necesario un esfuerzo de mayor precisión analítica para cada uno de esos términos, pero por ahora importa subrayar que, en la tradición abierta por Marx, se afirma que las condiciones en las que se ejerce el poder no son unívocas. En la historia del régimen capitalista no hay ni incompatibilidad ni combinación simple entre el uso institucional de la legalidad y el uso monopólico de la violencia. La legalidad y la coerción se mezclan y se combinan para mantener las relaciones de fuerza desigual entre las clases. El poder del Estado es siempre alguna mezcla específica de orden jurídico, violencia institucional y legitimación ideológica, dentro de un campo de relaciones de fuerza variables. El derecho sólo sanciona esa desigualdad, aunque por momentos deba aplicarse también a la clase cuyos intereses representa. Pero si la función normativa o ideológica fracasa, el poder del Estado se torna fácilmente en función represiva. En la tradición de Marx, la violencia es la manifestación abierta del origen y fundamento del poder: la correlación de fuerzas entre grupos antagónicos. Es por eso que cualquier cambio en el poder político supone una transformación de las relaciones de fuerza que se expresa a su vez en la alteración radical de las instancias normativas y coercitivas.

Un análisis filosófico de la categoría de poder es impensable sin la consideración de la tradición marxista. Ésta ha legado a la posteridad una serie de cuestiones ante las cuales el investigador debe siempre definirse:

a) no existe ninguna organización social que posea un aparato de Estado cuyo ejercicio del poder escape a las determinaciones combinadas de la coerción, la convicción y el uso siempre latente de la violencia. La insistencia en que ninguna reflexión acerca del poder político puede omitir su vínculo analítico con el uso de la violencia y la fuerza, otorga al marxismo el carácter radical y temible que hoy parece tan distante y anacrónico. Por nuestra parte, creemos que este punto crucial del análisis es irrenunciable, especialmente en aquellas regiones en las que la violencia organizada del Estado es práctica reciente.

b) Haber colocado la toma del poder del Estado como la cuestión política básica, tiende a dividir a la tradición posterior a Marx en dos co-

rrientes: aquellos que consideran que, con algunos matices, la única vía de acceso al poder es la revolución (incluso pacífica) y la fuerza, y aquellos otros que, desde la social-democracia alemana de inicios de siglo, han intentado aislar el concepto de poder del Estado de cualquier referencia necesaria a la violencia y que, por lo tanto, buscan privilegiar el aspecto normativo del derecho. Se debe a los textos clásicos una prioridad analítica otorgada a la fuerza, la cual se convirtió en subestimación —o incluso completo abandono— de la política como actividad cotidiana. Este aspecto forma parte del dogmatismo de la tradición marxista, porque en tanto que guía para la acción, esos principios son sometidos continuamente a la tentación de ser convertidos en dogmas. Ningún sector de la teoría de Marx ha sentido más fuertemente esta rigidez que su pensamiento político.

c) El ejercicio del poder es la reproducción de una hegemonía de clase a lo largo de todo el tejido social. La categoría de poder está omnipresente en las relaciones entre las clases. Sin embargo, esta universalidad del poder no significa que la categoría sea por sí misma un un fundamento explicativo de la sociedad. En la tradición marxista no hay elementos que permitan afirmar que la sociedad como fenómeno humano es un resultado de las relaciones de poder. El poder del Estado no es una categoría explicativa del orden social; ella sólo permite hacer inteligibles relaciones de desigualdad cuyo fundamento se encuentra en el plano de la reproducción económica, en el proceso de trabajo y en el proceso de producción. A pesar de su centralidad en el plano político, la idea de «poder del Estado» no puede sustituir el conocimiento efectivo de los procesos, relaciones y formas sociales en cuya reproducción colabora. En la tradición abierta por la obra de Marx no hay pues un «poder en sí» suceptible de teorización, lo mismo que no hay una independencia completa de la idea de política. Sólo existen procesos sociales, formas de hegemonía económica, política, ideológica, cuya reproducción se asegura por medio de una forma específica de dominación: el poder del Estado.

2. *La justificación racional del poder político: Max Weber*

Admítase que el poder del Estado es resultado de una desigual relación de fuerzas entre los grupos sociales. Como cualquier tipo de dominación, para preservarse, este tipo de poder tiende a buscar una cierta estabilidad y una determinada institucionalización. Estabilidad, en el sentido de continuidad y predictibilidad; institucionalización, en el sentido de que se organiza en una diversidad de roles y agentes claramente definidos y permanentemente coordinados. Las relaciones de dominación que se traducen en la posibilidad de mandar y en la obligación de obedecer tienden a hacerse permanentes a través del tiempo y a constituir paulatinamente un fundamento político, más allá de la base material de fuerza de la que pro-

vengan. A este fundamento constituido lentamente, Weber lo llamó *legitimidad*.

No es que Weber, quien aún reflexiona en el marco conceptual definido por Marx, rechace la definición del poder del Estado como poder coactivo, pero al definirlo como «monopolio de la coacción legítima», agrega a la idea de coerción la necesidad de una legitimación de esa exclusividad. Legitimación es entonces simultáneamente una forma de justificación que hace al poder aceptable, y una descripción del lento pasaje del poder coactivo al poder político. Un poder coactivo mantiene la exclusividad en el uso de la fuerza en la medida en que es capaz de penalizar el recurso a la violencia por parte de individuos no autorizados. Pero la coerción por sí sola no es suficiente para definir el carácter político de ese poder. Para ello es necesario que ese poder sea considerado legítimo, es decir, válido bajo alguno de sus títulos. Los principios de legitimidad tienen justamente la función de transformar una relación de fuerza en una relación de derecho.

La justificación política hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia, un deber. En lo que concierne a la obediencia, la clase política tiene la necesidad de justificar su poder fundándolo en alguna creencia o sentimiento generalmente aceptados en aquella época y en aquel pueblo. Para ello, debe estructurar un conjunto de categorías que permitan hacer aceptable la presencia y el ejercicio del poder, porque el individuo sólo piensa a través de algún conjunto de nociones que le son ofrecidas. La necesidad de estas categorías es sentida en primer lugar por los dominados, quienes buscan coherencia y orden en las circunstancias complejas y contradictorias del poder. El éxito de esta estructuración es lo que asegura la obediencia voluntaria. En efecto, según Weber, los individuos no obedecerán a quien juzguen ilegítimo y siempre es posible detectar la eficacia de la legitimidad: es cuando la gente obedece voluntariamente a sus gobernantes.

En lo que concierne al derecho de mandar, para la clase política es necesario haber adquirido los instrumentos del poder observando ciertas reglas y principios que confieren el derecho de gobernar. Esta tesis weberiana se basa en la creencia de que la legitimidad de las normas instituidas define de manera explícita el papel de aquel que detenta el poder. De este modo se establece una primacía de la ley sobre el gobernante, y una superioridad de la norma jurídica respecto del poder. La fuente del poder es la ley a la cual están constreñidos a obedecer no sólo los súbditos, ciudadanos u otros, sino también aquellos que detentan el poder. A juicio de Weber, es esta forma de legitimidad como fundamento del poder político la que caracteriza el Estado moderno.

La primacía de la ley es un aspecto decisivo del derecho a mandar, porque si la exclusividad y la legitimidad autorizan el uso monopólico de la fuerza, queda sin resolver la cuestión de cómo puede evitarse el uso in-

discriminado de esa concentración de poder. Éste es el rol de la legalidad. Desde el punto de vista del Estado, la legalidad es el deber de ejercer el poder sujeto a determinadas leyes; desde el punto de vista del ciudadano, la legalidad es su derecho a no ser oprimido. Para ambos, los límites en el uso del poder no pueden estar establecidos sino en el mismo acto en que el poder se instituye. Un poder político es legítimo en la medida en que actúa dentro de los límites establecidos por la misma legalidad que lo ha instituido. La legalidad es el fundamento de la legitimidad, porque el poder tiene la necesidad de ser regulado para volverse legítimo. Ella es también el soporte de la autoridad jurídico-racional, es decir, de la autoridad basada en la creencia en la legalidad de las normas.

No obstante, en esta relación entre el fundamento y lo fundamentado, la situación no está resuelta. Es verdad que gobernar a base de leyes es fundar un buen gobierno. Pero la legalidad, es decir, el puro apego a la norma establecida, no es un título suficiente para la legitimación del poder político. Porque si el sustento del carácter de validez legítima de un ordenamiento depende de una legislación positiva, cuya legalidad es creída o aceptada por parte de los ciudadanos, entonces cabe preguntarse por el origen de esa creencia o de esa aceptación, es decir, por el proceso de legitimación que funda esa creencia.

Ahora bien, como fundamento de esa creencia en la legalidad existen varios candidatos: o bien esa creencia se basa en algún tipo de acuerdo por parte de los interesados; o bien esa creencia se basa en la imposición bajo la forma de un poder de hecho; o bien esa creencia en la legalidad es una forma de «falsa conciencia». La última de estas alternativas es la posición de la tradición marxista: toda creencia acerca de la legalidad es una ilusión que le es impuesta al dominado, como una conciencia errónea de su situación. La segunda alternativa deriva una norma revestida de poder legítimo de otro poder, éste de hecho, lo que disuelve la superioridad supuesta de la legalidad sobre el poder y del poder legal sobre el poder poder político. No queda entonces otra fuente posible para derivar la obligación de obediencia contenida en la ley, que la misma voluntad que impuso la legalidad por parte de sus coasociados. Es entonces inevitable el recurso a algún acto real o ficticio de la voluntad y de la razón que otorgue fundamento a la legalidad y a la legitimidad. Las variantes pueden ser diversas, pero esa convención por la cual las voluntades acuerdan otorgar credibilidad a la ley implica, de un modo u otro, la refundación de la vida social.

No hay duda de que es Weber quien, a través del concepto de legitimidad, ha actualizado la interrogación clásica en filosofía acerca de las justificaciones racionales del poder político. En efecto, el ejercicio del poder requiere de alguna convicción compartida por dominadores y dominados acerca de la validez de la normatividad en la que se ejerce el poder. Y, a fin de cuentas, la autoridad de algunos, entendida como

creencia en la legalidad de su mandato, medida en términos en los que un consenso en la legalidad ha sido alcanzado, parece un término adecuado. Sin embargo, queda por resolver el origen de esa convicción compartida que parece resultar de una mezcla entre aceptabilidad racional e inducción ideologica. Es entre esas opciones que se encuentra el fundamento de la legitimación del poder.

II. EL PODER SE DISPERSA EN EL TEJIDO SOCIAL

La enorme concentración organizada de fuerza social que es el Estado atrajo naturalmente sobre sí a las diversas concepciones del poder político. No obstante, simultáneamente se han presentado una serie de transformaciones sociales cuyo resultado ha alterado la noción misma de poder. Estas transformaciones son de dos clases: la forma de ejercicio del poder por parte del Estado y el cambio en las diferenciales de poder entre las clases, grupos e individuos.

En efecto, al descubrir al individuo y a la población como principales fuentes de riqueza y poderío, los primeros Estados capitalistas se obligaron a constituir una forma de gobierno cuyo entramado se hizo coextensivo a todos los aspectos de la vida, a medida que las relaciones sociales se intensificaron a lo largo de una interminable cadena productiva. A través de una nueva idea de gobernabilidad, cada individuo se encontró encerrado en un tejido de relaciones denso y contínuo que cubría desde el proceso de trabajo hasta sus actos en la alcoba. La extensión desmesurada que adquirieron los aparatos de Estado ha reconfigurado la división entre el espacio público y el ámbito privado, puesto que cualquier asunto referido a la vida del individuo es suceptible de convertirse en debate público, lo que necesariamente ha afectado nuestra concepción de lo político.

Este proceso se vio acompañado de una alteración de las diferenciales de poder existentes entre las clases, grupos e individuos, debida a la creciente interdependencia que impuso a todos un conjunto de limitaciones en el ámbito de las decisiones y las funciones sociales y, en consecuencia, en el ejercicio potencial del poder. El resultado más general ha sido una paulatina reducción de las diferenciales de poder, primero entre gobernantes y gobernados y, luego, entre clases e individuos. Su efecto más visible es la pérdida de capacidad para el empleo de la coerción física sin el consentimiento de la ley. El ejercicio del poder se ha hecho menos brutal, más tenue, aunque probablemente más eficaz. Se ha llegado a una gran complejidad en la interdependencia y esto ha reconfigurado la forma y dispersado el ejercicio del poder en diferentes instancias y niveles, en diversos mecanismos y estrategias, porque las relaciones de dominación-subordinación se manifiestan siempre en función de las diferenciales de poder históricamente dadas.

Estas transformaciones no cancelan las cuetiones acerca del poder político que recae en el Estado, pero agregan una dimensión que resulta hoy indispensable: el ejercicio del poder en múltiples instancias del tejido social. Eso explica que su presencia pueda detectarse en un gran número de textos provenientes de la antropología, de la sociología, de la psicología y, en general, de todos aquellos que se ocupan del fenómeno social. ¿Puede la filosofía, como tarea de fundamentación, encontrar en esta diversidad algunos aspectos que sean suficientemente compartidos para fijar un campo de exploración? A nuestro juicio esta tarea es equivalente a establecer algunos bordes analíticos mínimos que permitan orientar el debate.

1. *El ejercicio del poder supone una relación entre individuos, grupos o clases sociales*

En su sentido más general, la categoría de poder se refiere a una capacidad potencial o actual orientada a la producción de determinados efectos. Para actualizar esta capacidad de producir efectos se requiere algún tipo de apropiación-transformación sobre objetos del mundo natural (incluidos individuos). El poder no puede entonces ser comprendido como un atributo del sujeto o como un objeto en sentido propio cuya definición pueda omitir la referencia al acto que liga dos extremos.

Ahora bien, el poder es una capacidad que puede ejercerse sobre objetos del mundo natural o sobre otros sujetos. Existen definiciones filosóficas que intentan abarcar ambos aspectos partiendo de una idea más general del poder, por ejemplo, como algún tipo de motivación originado en la voluntad o en el deseo. Por nuestra parte, desde el dominio más restrigido de la filosofía política, consideramos necesario establecer una distinción básica: es más adecuado el uso de un término como *control* cuando el ejercicio de esa capacidad se realice sobre objetos de la naturaleza, reservando el término *poder* para caracterizar una propiedad de las relaciones entre actores sociales.

Así entendido, el poder incluye el control, porque un segmento de su categorización descansa en los recursos que controla aquel agente que ejerce un poder. Pero incluso una reflexión breve acerca de los bienes y recursos que son susceptibles de participar en el ejercicio de un poder, muestra que este último no está determinado por alguna particularidad del objeto. En efecto, los bienes sujetos a control pueden ser: *a*) bienes tangibles (posesiones, utensilios, dinero, incluso hombres y mujeres); *b*) bienes intangibles, como conocimientos y habilidades; *c*) bienes simbólicos, tales como aspectos religiosos o rituales. Como se ha sostenido desde Hobbes, el poder es algo orientado a través de «cosas», y cualquier cosa puede servir de intermediario de un poder. Pero esos objetos sólo participan en el ejercicio del poder si encuentran otros individuos que los

requieran o los valoren lo suficiente como para aceptar un liderazgo de aquel que los posee. El ejercicio del poder, aun si incluye un cierto control sobre objetos, presupone un conjunto de individuos que comparten una escala de valores y que están vinculados por la disputa o por la persecución de algún bien y objetivo comunes. En su sentido social, el poder es objetivo, pero no es una capacidad ejercida sobre objetos.

2. *El poder es una relación multidireccional*

El ejercicio del poder se manifiesta en una relación que involucra a los dos agentes y a la relación misma. Participar en relaciones de dominación-subordinación no significa ingresar en una forma de colonización ejercida de arriba abajo, sino formar parte de un vínculo que impone restricciones y obligaciones a ambos agentes. Siempre ha sido necesario que en el ejercicio del poder, la clase o el individuo dominante se hayan visto implicados en un proceso de autoformación y autocolonización. Desde un punto de vista histórico, con frecuencia la clase que habrá de convertirse en dominante es la primera en buscar su autoeducación en aquellos valores que posteriormente se generalizan en la sociedad como un todo. El poder es entonces una relación multidireccional que se imprime tanto sobre dominadores como sobre los dominados.

3. *Desde la coerción hasta la conducción*

Cuando se examinan los mecanismos involucrados en el ejercicio del poder, se percibe la existencia de procedimientos que van desde la coerción directa mediante el uso de la fuerza, hasta la producción de una convicción en los agentes sociales. En el plano político, el uso legítimo de la fuerza por parte del Estado continúa siendo una constante, que sin embargo coexiste con procesos como la legitimación, la delegación o la transferencia del poder. En el plano sociológico, las relaciones de poder no adquieren esa forma institucional y se desenvuelven en horizontes de significación más implícitos. Pero todos estos procedimientos que se imponen y alcanzan a formar una convicción en el agente, contribuyen a la reproducción de las relaciones de jerarquía, dominación y subordinación características de la sociedad moderna. Para comprender la manera en que se constituye el ejercicio del poder, además de los mecanismos políticos, sería necesario entonces agregar una serie de relaciones sociales, entre las cuales se encuentran:

a) una serie de relaciones en las que se producen y difunden los significados socialmente relevantes. Si cualquier vida comunitaria requiere que se impongan conceptos y categorías de significado para toda acción

y percepción sociales, entonces quienes monopolizan una reivindicación y transmisión de esos significados pueden ejercer el poder.

b) Una serie de relaciones referidas a la división social del trabajo, puesto que aun en un sentido instrumental, ellas imponen una serie de jerarquías y diferencias en el saber que producen y reproducen necesariamente una jerarquización. La forma manifiesta de estas relaciones es la constante separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual en la sociedad moderna.

c) Una serie de relaciones sociales referidas a la producción de normas, es decir, de aquellos supuestos comunes acerca de cómo deben actuar moralmente los individuos en sus relaciones mutuas, con el fin de preservar una cooperación social contínua.

d) Una serie de relaciones simbólicas, estéticas o rituales cuyo sentido no es necesariamente explícito, pero que tiende a producir formas de jerarquización social.

Como relación entre individuos, el poder puede ser ejercido de manera directa y observable sobre los cuerpos o sobre las conductas, llegando a anular la definición mínima de humanidad: el derecho a la vida y el respeto de la integrida física. Pero también puede ser ejercido en una forma más estructural, en la definición de las posibilidades de acción de los agentes, en el establecimiento de los límites de la legalidad o de la normalidad de sus actos. Resentido o inducido, el ejercicio del poder se refiere a alguna forma de intervención sobre los actos de los agentes y por tanto guarda alguna relación con la libertad de éstos. Relación que, en todo caso, no es únicamente antagónica.

El ejercicio del poder y la libertad se encuentran siempre en una relación de lucha y de incitación recíproca. Pueden entrar en contradicción en el momento en que la coerción suponga restricción total y anulación, pero el poder puede ser ejercido sobre sujetos que reclaman autonomía moral y política. Y es sobre ese telón de fondo de la autonomía que debe actuar el poder. El ejercicio del poder se convierte entonces en una forma de modelación de esas opciones de libertad. Para lograr ser aceptado —y el poder siempre requiere de alguna justificación— el ejercicio del poder debe reconocer la presencia de sujetos activos que luchan y pueden incluso resistir. En cualquier caso, el ejercicio del poder no puede evitar realizarse sobre un fondo que va de la resistencia a la insubordinación y a la rebelión.

Sea bajo su forma directa o bajo la forma de la inducción, el ejercicio del poder es aquella forma de intervención en los actos de otros sujetos. Esta diferencia, que es significativa, determina a su vez dos vías posibles para el examen del poder: el ejercicio del poder directo que se ejerce *sobre* un otro, y aquel que se ejerce de manera más estructural, *para* inducir a un otro. Estas dos vías son los parámetros en que se coloca la re-

flexión contemporánea sobre la categoría del poder, a la cual habremos de dedicarnos ahora.

4. *Determinar las conductas*

Probablemente, ha sido Weber el primero que, al definir el poder como «la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de llevar adelante su propia voluntad, a pesar de encontrar resistencia, sin consideración a las bases en que descanse esa probabilidad» (1969, 137), llamó la atención acerca de los efectos observables en la conducta de uno y otro de los agentes que participan en esa relación. La determinación del poder se localiza entonces en el acto real de su ejercicio. La contrapartida es que se tiende a reducir el poder a la capacidad de un individuo para determinar la conducta de otro(s) individuo(s). Esta tendencia habría de conducir, a partir de la década de 1950, a tratar el poder como un tipo de causación en el que la conducta de una o más personas altera la conducta de otra y de otras. Una definición característica de esa concepción es: «A tiene poder sobre B en la medida en que se pueda llevar a B a hacer algo que B no haría de otra manera» (Dahl, 1957, 202-203). Esta definición, muy influyente en la sociología norteamericana, establece un marco muy específico para el análisis del poder: *a*) primero, porque asigna el poder a individuos o grupos restringidos más que a instituciones, a las clases o a la sociedad en su conjunto. El ejercicio del poder caracteriza a la estructura social, pero sólo es manifiesto en la conducta observable de individuos o grupos pequeños. *b*) El poder es sólo atribuible a individuos en la medida en que participan en determinadas relaciones con otros individuos. El ejercicio del poder sólo cobra significado en esas relaciones específicas. *c*) El ejercicio del poder sólo es manifiesto en el conflicto y en sus efectos sobre otros individuos —en el cumplimiento del mandato sea por coerción o por convicción de quien posee el poder—. *d*) El ejercicio del poder es causal en el sentido de que *produce* consecuencias que pueden ser verificadas en la medida en que los poseedores del poder puedan llevar adelante una política importante a pesar de la oposición de otros.

Sin duda, el llamado «enfoque unidimensional» (Lukes, 1974) describe efectivamente algunos momentos en el ejercicio del poder. Pero su atención centrada en el conflicto observable entre intereses expresos y conscientes, además de cubrir un espacio mínimo en el ejercicio del poder, deja de lado todo aquel dominio de conflictos latentes y de conductas inducidas que son primordiales para comprender la sociedad moderna. Su estrecho empirismo le permite describir un conflicto, pero es incapaz de definir la matriz en la que se determinan esos mismos intereses. Con todo, este análisis permite fijar *responsabilidades* por aquellas consecuencias provocadas por la decisión de agentes especificables. Y esto

nos parece importante, porque postular un poder sin responsables es una irresponsabilidad.

5. *Determinar las conductas latentes*

Existen diversos intentos de superar las limitaciones que se fija la concepción unidimensional del poder. Uno de ellos consiste en incluir, dentro del ejercicio del poder, la prevención de los conflictos latentes o potenciales. El empleo del poder consiste entonces en lograr suprimir un reto latente o manifiesto hacia aquel que toma la decisión. Una definición característica de esta concepción, defendida por H. Lasswell y A. Kaplan en la década de 1970, sería la siguiente: «[...] presumiblemente, nosotros observamos la influencia de A sobre B al reconocer las diferencias entre lo que B hace actualmente y lo que B habría hecho de no estar presente A» (1978, 75-77).

El incluir los conflictos latentes en esta concepción no altera el carácter fuertemente individualizante en la asignación del poder. Tampoco modifica el hecho de que el poder sólo se detecta en conductas y decisiones observables. Es verdad que este enfoque supone tomar en consideración las intenciones no expresadas del dominado, pero acepta que el dominante sólo actúa mediante decisiones, que son actos conscientes e intencionales. No obstante, el incluir las conductas latentes tiene el mérito de ampliar el marco categorial donde se concibe el poder, porque incluye desde el uso de la fuerza para imposibilitar la desobediencia, hasta la presencia de la autoridad como reconocimiento razonado de la obligación de obedecer, pasando por la influencia y la manipulación como medios para evitar un conflicto potencial.

En este análisis permanece una serie de cuestiones no resueltas: por una parte, continúa ligado al ejercicio del poder en términos de conflicto. Sin duda, el conflicto es la forma extrema de la oposición, pero el ejercicio del poder con frecuencia adopta las formas apacibles del convencimiento. Mas aún, el hecho de que quienes sufren el ejercicio del poder no perciban esa situación como un agravio, no altera el hecho de que están sujetos a una relación asimétrica de dominación; sólo significa en todo caso que el engranaje de las relaciones sociales funciona en silencio.

Por otra parte, sería díficil rechazar la idea de que existe un campo propio al ejercicio del poder que consiste en configurar los intereses de cada uno, obteniendo un consenso así sea precario, basado en argumentos razonables. Pero entonces ¿cómo se explica la insubordinación? Si, como lo intenta Lukes (1985), debe introducirse la noción de *intereses reales*, que serían expresados por parte del dominado *si tuviera* ocasión de elegir, entonces el problema no hace más que desplazarse a la pregunta por la manera en que esos intereses reales son reconocidos por la conciencia. Sobre todo si, como parece ser el caso, la concepción que el

dominado se hace de sus intereses es ya un producto del ensamblaje social y cultural.

Finalmente, el cáracter individualizante de la asignación de poder tiene como propósito establecer responsabilidades respecto de las consecuencias provenientes de sus decisiones y sus actos. Sin embargo, es difícil admitir la transparencia de conciencia necesaria en todos los actos en los que se realiza el poder. El problema de la responsabilidad no puede omitirse, pero parece claro que hay una serie de relaciones de dominación en las que las intenciones conscientes del agente no juegan un rol preponderante. Afirmar que las relaciones en que se ejerce el poder se imponen tanto a dominadores como a dominados no elimina la posibilidad de formular reclamos moral y políticamente justos, pero formula de otro modo el problema de la conciencia y la responsabilidad que cabe atribuir al que ejerce el poder.

6. *El poder como conducción*

La determinación de las conductas observables y de las conductas latentes no parece dar cuenta de manera suficiente del ejercicio del poder. La razón fundamental es que además de poseer un carácter coercitivo, una amplia gama de relaciones de poder se ejerce entre agentes libres, activos y responsables de su acción. No obstante, esta acción se ejerce en un dominio estructurado, por formas de comportamiento posibles que van mas allá de la intencionalidad de cada uno, pero a las cuales debe atribuirse la separación dominantes-dominados.

Un primer paso indispensable es afirmar que el poder, que puede actuar directamente sobre el individuo, actúa sin embargo de manera preferente sobre el campo de alternativas que se ofrece a su comportamiento. Según Foucault, quien defiende esta perspectiva, el poder no es solamente una acción ejercida directamente sobre los otros, sino sobre la acción de los otros: el poder es acción sobre la acción de los otros. Ejercitar el poder es conducir y no determinar las conductas según formas más o menos abiertas de coerción.

El ejercicio del poder no existe más que en practicas «estratégicas» en las que los agentes participan cotidianamente. En estas relaciones «locales» de poder que se dispersan en todo el sistema social, el agente *actúa*, es decir, orienta su acción por un cálculo y lo ejerce en función de ciertos objetivos. No podría sostenerse que se trata de relaciones dominadas por la ignorancia, porque los agentes las realizan con plena conciencia de los objetivos inmediatos que persiguen, de manera que no sólo están teñidas de conocimientos sino que los agentes producen conscientemente un cierto tipo de conocimiento, con el fin de hacer más eficaces los mecanismos de su intervención.

Un gran número de formas de ejercicio del poder no es del orden del

consenso, aunque es del orden del convencimiento. La cuestión de la conciencia no queda ya enfrentada a la ignorancia ni al engaño. Esas relaciones son intencionales en la medida en que suponen una racionalidad y un cálculo, pero al ser atribuidas a un agente debe tenerse en cuenta que éste percibe sólo aquella parcela del saber que le corresponde. Cada uno sabe lo que hace, sabe por qué lo hace, pero no parece plantearse las consecuencias colectivas de sus actos. Es, como sostiene Foucault, una estrategia sin estratega, al menos en el sentido de que nadie domina la perspectiva de conjunto.

Desde este perspectiva, el ejercicio del poder no es sólo el arte de reprimir la conducta o la resistencia del otro, de lograr fines contra la voluntad del dominado. Por el contrario, el poder es capacidad de conducir, en su aspecto activo y productivo, otorgando un reconocimiento al hecho de que el ejercicio del poder establece las condiciones estructurales por las cuales convence, se impone e involucra a los agentes, a través de la configuración de sus actos eventuales o presentes, futuros o actuales.

No obstante, esta concepción no carece de riesgos. Si el ejercicio del poder es una red densa, amplia y difusa de relaciones en la que se precisan los actos, las posibilidades y la conciencia del sujeto, ¿no se está configurando lo que un crítico llamó «la historia de la falta de libertad»? Si el determinismo es total, parece imposibilitarse cualquier vía de escape. ¿Qué queda entonces de la libertad y de la acción humanas? ¿Es verdad que en este mundo sobredeterminado ya nadie es culpable de nada?

Más aún, en la medida en que el ejercicio del poder se presenta como un campo de determinación de los agentes, tiende a convertirse en equivalente de la idea de socialización. Si vivir en sociedad es sinónimo de participar en relaciones de poder, estamos próximos a construir una metafísica aún mayor que la de la que deseabamos escapar, ofreciendo la categoría de poder como fundamento explicativo del orden social. El poder requiere un fudamento para lograr discriminar entre las relaciones de dominación —en las que el agente es inmerso— y aquellas determinaciones que recibe en tanto que sujeto social.

El sujeto es el resultado combinado de ciertas condiciones de estructura y de la comprensión de sí mismo que requiere para ocupar su puesto conscientemente. Las conductas sólo pueden ser inducidas en un proceso transindividual, pero únicamente se actualizan en la acción directa del agente, quien debe estar provisto de un saber de sí que oriente sus actos en un horizonte de normas y valores compartidos. Ambas condiciones deben coincidir en un proceso único. Las relaciones de poder que hoy alcanzan casi todas las regiones de la experiencia individual no tendrían ninguna existencia si el agente no las efectúa a través de su acción consciente y deseada. Pero esto obliga a preguntarse cómo se logra que la voluntad y la obligación coincidan. No hay acción sin voluntad —de ejercer el poder, de asumirlo o resistirlo—, pero no hay vo-

luntad válida si no se ejerce dentro de un dominio definido por alguna clase de normatividad. Durante ese proceso el agente define una *guía personal* de la acción válida, una *guía de libertad* que asume voluntariamente, pero que lo sitúa dentro de un campo de validez definido previamente. ¿Cómo constituye entonces el libre curso de acción de su voluntad y lo hace coincidir —o no— con la «obligación» —es decir, con las pautas que le son ofrecidas—?

7. *El sujeto, la norma y su libertad*

El ejercicio del poder encuentra su campo de legitimación en los dominios del trabajo, la producción de significados, las normas jurídicas y las prácticas simbólicas. ¿Cómo se vincula el agente a ese dominio de legitimación? Una primera alternativa concebible es simplemente la subordinación; así, el agente no tendría más que aprender a sujetarse, identificando norma y derecho, y aunque lo hiciera por la razón, ese apego le dejaría un campo de elección práctiamente nulo. Si la ley le indica lo que debe hacer, aun antes de prohibirle algo, entonces coloca al agente en un horizonte prescriptivo que lo obliga como una pura forma, incluso carente de contenido.

Sin embargo, el apego del sujeto a la norma sigue caminos menos evidentes. Es que la acción del agente no une dos entidades independientes, porque las determinaciones normativas son simultáneas a la constitución de su conciencia. La normatividad de la que depende la legitimación no está destinada simplemente a escindir parcelas de aceptabilidad, sino que es «activa», en el sentido de que también produce dominios de aplicación y de validez. El ejercicio del poder puede entonces ser llamado productivo y no simplemente restrictivo. Si esas relaciones normativas fuesen puramente coercitivas, el poder sería muy endeble porque sus efectos serían únicamente la censura, la exclusión, la represión. Lo que hace que el ejercicio del poder sea justificado no es que provenga de un engaño masivo o de un denso velo de ignorancia, sino del hecho de que la normatividad en la que se ejerce también produce cosas, relaciones, formas de saber, discursos y símbolos.

El agente es activo, es decir, sólo acepta como obligatoria esa normatividad si coincide con su voluntad. Sin embargo, esa identificación entre voluntad y obligación no es un dato sino un resultado. Y justo como resultado puede resultar exitoso o puede fracasar. Cuando esa unidad entre normatividad y voluntad fracasa, entonces se inicia la revuelta. ¿Por qué fracasa esa unidad? Porque el campo normativo del ejercicio del poder no es homogéneo, con toda una serie de normas que también se ofrece al agente. Las relaciones de dominación-subordinación propias del poder, tienden a enfrentarse contra ideas como equidad, igualdad o justicia, que también pertenecen al legado de la modernidad.

Los reclamos políticos que hoy se dispersan en múltiples direcciones indican que la legitimación que requiere el poder no coincide con otra legalidad que también le ha sido acordada al individuo. En nuestros días, es cotidiano constatar cómo las formas de legitimación ofrecidas por el ejercicio del poder son rechazadas en nombre de los derechos humanos, del derecho a tomar decisiones autónomas sobre el cuerpo o sobre la sexualidad. Todas ellas son formas de rechazo puntuales que afectan al campo normativo de la autonomía del sujeto o de la igualdad de los individuos, es decir, a dominios específicos de la configuración de la subjetividad moderna. Pero estos reclamos válidos no sustituyen ni cancelan las demandas que pueden provenir del dominio económico o político, porque los principios de equidad, igualdad, derechos humanos y políticos, etc., son con frecuencia justo lo opuesto a las relaciones de jerarquización, exclusión y falta de participación en la toma de posiciones que son propias del ejercicio del poder. Del mismo modo que el ejercicio del poder se extiende tenuemente a lo largo del tejido social, así la resistencia se dispersa expresándose en formas inéditas.

Importa pues subrayar que la legitimación por la cual el agente adhiere al ejercicio del poder proviene *de la misma matriz* que la resistencia, la oposición y la insubordinación. La resistencia al poder no proviene de ningún punto marginal a la vida comunitaria, desde el cual habría podido articularse una exigencia inesperada, porque así la resistencia sólo existiría por omisión o por olvido. La oposición no se legitima por su marginalidad, sino por expresar la incompatibilidad entre los resultados del ejercicio del poder y los principios de legitimidad en los que descansa.

La libertad a la que puede aspirarse frente al poder no es un más allá siempre inalcanzable. Si por libertad debe entenderse un punto de exterioridad, una especie de observatorio de la razón desde donde se elaboran pensamientos y críticas, entonces dudamos de que la libertad exista. Pero si por libertad se entiende la acción mediante la cual los agentes buscan que las determinaciones que sufren sean idénticas al concepto que tienen de sí mismos y que la legalidad se apegue a lo que dice de sí misma, entonces la libertad está presente porque implica que el agente participa en la legalidad que lo normativiza.

La resistencia, lo mismo que el ejercicio del poder, se ha fragmentado y se dispersa por toda la trama social. Igual que el ejercicio del poder, ella se presenta compartimentada, aunque clara y definible en todos los dominios en los que el poder se legitima. Aunque pueden ser explícitas, no todas las formas de resistencia del poder se articulan en discursos razonados y argumentados. Por eso cuando se habla del ejercicio del poder es preferible referirse a racionalidades fragmentadas antes que a un antagonismo generalizado, basado en la razón, lo razonable, o lo irracional. Pero en todos estos dominios locales del poder se presenta la misma

raíz de la resistencia: sólo la autodeterminación logra la coincidencia entre la obligación y esa parte de la conciencia de sí llamada voluntad.

8. *El fundamento del poder*

A medida que el ejercicio del poder se hace coextensivo a la vida, se fortalece la idea de que la idea de poder puede ser un pincipio explicativo del orden social. Sin embargo, hemos encontrado que, a pesar de su universalidad, el poder no puede justificarse a sí mismo, porque la legitimación y la legalidad que lo hacen tolerable sancionan o bien un estado de hecho, o bien algún tipo de consenso real o hipotético del que depende la permanencia de su ejercicio. El poder no tiene una verdad en sí mismo; él es más bien el índice de las relaciones de fuerza, de la normatividad jurídica y de los procesos ideológicos que lo fundamentan.

El tema del poder plantea inevitablemente la pregunta acerca del sustrato en que descansan y se justifican las relaciones sociales. Las respuestas que históricamente ha ofrecido la filosofía política son diversas: en su versión clásica, como se ha referido a un pacto o contrato real o ficticio del que deriva la legalidad del mandato y la obligatoriedad de la obediencia. En la época actual, las variantes contractualistas más recientes establecen principios racionales tales como el consenso dialógico o algunos conceptos básicos de justicia como materia de un acuerdo racional. En ambos casos, la propuesta se basa en la idea de que la razón —o algún ejercicio racional— puede ser un fundamento aceptable para la legitimidad y la legalidad, como sustentos del predominio de la ley sobre el poder y del poder legal sobre el poder político. Al lado de estas alternativas, y no necesariamente en oposición a ellas, la tradición marxista sostiene que el fundamento último del poder es una determinada correlación de fuerzas de la cual deriva incluso el fundamento racional de la legitimidad y la legalidad.

Ante estas alternativas la filosofía tiene que decidir dónde pone el mayor énfasis cuando intenta comprender el ejercicio del poder: o bien en los principios racionales de justicia, diálogo y reflexión, o bien —como lo creemos nosotros— en las condiciones materiales de la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1970), *Power and poverty. Theory and practice*, Oxford University Press, New York.

Balibar, E. (1982), «Pouvoir», en G. Labica (ed.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 707-712.

Dahl, R. (1957), «On the concept of power»: *Behavioral science* 2, 202-203.

Elias, N. (1989), *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.

Elias, N. (1991), *The society of individuals*, Basil Blackwell, Oxford.
Foucault, M. (1981a), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.
Foucault, M. (1981b), *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid.
Foucault, M. (1984), «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», en H. Dreyfus, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 297-321.
Giddens, A. *et al.* (1990), *La teoría social hoy*, Alianza, México.
Kenny, A. (1975), *Will, freedom and power*, Basil Blackwell, Oxford.
Lasswell, H., Kaplan, A. (1978), *Power and society*, Yale University Press, New Haven.
Luhmann, N. (1979), *Trust and power*, J. Wiley, New York.
Lukes, S. (1974), *Power: a radical view*, Macmillan, London.
Lukes, S. (ed.) (1986), *Power*, Basil Blackwell, Oxford.
Lukes, S. (1991), *Moral conflicts and politics*, Clarendon, Oxford.
Mann, M. (1991), *Las fuentes del poder social*, Alianza, Madrid.
Marx, K. (1968), *El manifiesto del partido comunista*, Quinto Sol, México.
Marx, K. (1970), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Z, México.
Olsen, M. (ed.) (1970), *Power in societies*, Macmillan, London.
Oppenheim, F. (1991), *Political concepts*, University of Chicago Press, Chicago.
Poulantzas, N. (1979), *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid.
Sennett, R. (1982), *La autoridad*, Alianza, Madrid.
Weber, M. (1969), *Economía y sociedad*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.

LA LIBERTAD COMO HORIZONTE NORMATIVO DE LA MODERNIDAD

María Pía Lara

I. LA TRADICIÓN LIBERAL Y LA REPUBLICANA: LOS USOS DE LA LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA

La filosofía política ha tematizado de muy diversas formas el concepto de libertad. Hoy sabemos que las definiciones que se han utilizado han priorizado unos aspectos sobre otros, y estos acentos han sido rasgos significativos de las mismas tradiciones que la han definido. Desde que Isaiah Berlin [1] aclaró explícitamente los dos significados de las formas de libertad que existen en el lenguaje político, la libertad negativa y la libertad positiva, hemos podido esclarecer a qué tipo de tradición pertenecen y qué valores se encuentran adheridos a su problematización.

La libertad negativa se define a partir de la noción de que un sujeto actúa sin sufrir restricciones de otros sujetos o sin estar obligado. Bobbio la ha definido también como la «libertad como ausencia de impedimento» o »libertad como ausencia de constricción» [2]. Esta forma de definir el sentido negativo de la libertad está vinculada a lo que las leyes permiten o prohíben hacer, por lo que una característica esencial suya es que se refiere a la acción de los sujetos y pone un énfasis especial en el concepto de individuo. De allí que haya sido la tradición liberal la que ha hecho el uso más reivindicativo de dicha noción de libertad, pues bajo la defensa de la ausencia de constricción o no impedimento se han estructurado todos los derechos del individuo.

En cambio, la libertad positiva se refiere a la idea de voluntad, es decir, a que el sujeto es libre de orientar su voluntad hacia un objetivo

1. Berlin, 1988.
2. Bobbio, 1993.

determinado, así como también es libre de tomar sus decisiones sin hallarse determinado por la voluntad de otros ciudadanos. Esta definición se encuentra en el centro del concepto de autonomía, pues la referencia a la libertad se traza no desde lo que hay, sino desde lo que falta, y eso sólo es posible cuando somos capaces de autodeterminarnos sin depender de las decisiones de otros o ser determinados por otros.

Ambas nociones de libertad han servido para la defensa de teorías políticas que, según los momentos históricos y las preocupaciones que se articulan sobre la base de esas experiencias históricas, definen a los individuos y a los espacios sociales y normas que otorgan legitimidad a sus acciones y acuerdos. Las dos formas de libertad, sin embargo, pueden apreciarse como distintas cuando las remitimos a la referencia de los sujetos para los que ellas son el predicado, pues en el caso de la libertad negativa su cuestionamiento se dirige inmediatamente a la idea de acción, mientras que la libertad positiva se encuentra relacionada con la voluntad.

Berlin, que fue el primer autor que desentrañara las dos nociones como formas distintas de conceptualizar la libertad, ilustra muy bien el ejemplo de que ella está siempre asociada a nociones específicas e históricas de los sujetos sociales. Al definir el concepto de libertad negativa, Berlin aclara que se trata de una concepción que presupone una noción moderna de los sujetos sociales asociada a derechos civiles, individuales, a derechos tales como el de protestar contra el abuso público, etc. Pero a pesar de que Berlin desea articular su análisis filológico con una cierta reconstrucción histórica, parece escapársele la cuestión de que los valores constitutivos de la base ideológica de las teorías políticas nos remiten obligadamente a ciertas tradiciones.

Por ello, cabe aquí hacer una alusión específica a la forma en la que los usos del concepto de libertad negativa y positiva han sido argumentos centrales de distintas tradiciones. El uso de la libertad negativa ha sido prioritario de la tradición liberal. Desde las formulaciones de Hobbes hasta las de Bentham, el sentido negativo de la libertad se asocia a lo que las leyes nos permiten o no hacer [3]. La conceptualización de la libertad utilizada por esta tradición respondía a una idea de asociación entre hombres y mujeres en la que se presuponía un equilibrio entre otros valores igualmente importantes tales como la justicia, la felicidad, la cultura, etc. Sin embargo, la libertad era la base que podía permitir el desarrollo de todos los otros valores, por lo que estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debería estar limitado por la ley. Dado que en la tradición liberal existe ya un espacio ganado para la conceptualización de lo que el individuo es, está claro que

3. En diversas formas encontramos referencia a este sentido en la obra de Hobbes, de Locke, de Montesquieu. Basta recordar en *De l'esprit des lois* (XII, 2) (*cf.* Montesquieu, 1989) la cita en la que se define: «La libertad es el derecho de hacer aquello que las leyes permiten».

la idea de los fines que los individuos persiguen era un elemento sustantivo asociado a la idea de privacidad. Por ello, uno de los problemas surgidos en la discusión y en las experiencias de la articulación de las teorías liberales en la práctica fue el trazar la frontera entre el ámbito de la vida privada y de la autoridad pública.

Por otro lado, es importante rescatar una de las cuestiones más relevantes que surge en el interior de esta propuesta liberal, que es el error que llevó a pensar a Mill que la libertad y la democracia están directamente relacionadas. La libertad individual y el gobierno democrático no son la misma cosa, y este problema está directamente relacionado con el estudio político de la cuestión de para qué sirve o no la libertad. Una primera conclusión que podríamos avanzar con respecto a esta confusión, es que podemos percibir las diferencias si analizamos los conceptos de libertad que responden a las distintas configuraciones de las preguntas que se hacen los individuos acerca de la posible utilidad de la libertad y los fines que en su conceptualización comprenden [4].

En la defensa de los derechos individuales se marca el más claro acento definitorio de lo que es la libertad negativa. Tanto Locke como Adam Smith, o incluso Mill, creían que el progreso social y la vida colectiva eran compatibles con un espacio privado cuyos ámbitos no podrían violar ni el Estado ni cualquier otro tipo de autoridad. Filósofos más conservadores o pesimistas como Hobbes, veían en las leyes la mayor salvaguarda frente a las contingencias y presiones de los individuos. Sin embargo, tanto los optimistas como Mill, cuanto los pesimistas como Hobbes, pensaban en la necesidad de establecer un «coto vedado» frente al Estado y las autoridades. De allí que la tradición liberal se enriqueciera sustantivamente con las defensas de los derechos y libertades individuales y los argumentos que ellos utilizaran fuesen siempre parecidos [5]. Así pues, la defensa de la libertad negativa que hizo la tradición liberal se centró especialmente en la argumentación de prevenir la interferencia de los demás. Con ello, la tradición liberal erigió una muy particular concepción de la individualización del hombre que, hoy en día, ha sido plenamente discutida por muchos autores [6].

Por otro lado, la tradición proveniente de Rousseau, aquella que pone el acento en la idea de la libertad para hacer, la que permite vincu-

4. Dice Berlin (1988): «En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción "positiva" de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad "negativa" consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía». Piénsese, por ejemplo, en la idea que proponía el socialismo acerca de la libertad positiva y en cómo se refractó en las experiencias más dolorosas de tiranías brutales.

5. Basta apreciar con atención argumentos como los de Jefferson, Paine y Mill, quienes pueden considerarse los pensadores más progresistas de esta tradición.

6. En particular, por los comunitaristas (cf. Taylor, 1985).

lar esta noción a la voluntad, podría denominarse como la tradición republicana o, como en algunos casos se ha dicho, democrática. Rousseau aportó la noción clásica de la libertad positiva cuando se refirió a ella como un estado civil en el que los miembros individuales de tal comunidad forman una «voluntad general», que no obedece a los otros, sino que en el pleno derecho de su autonomía se dicta las leyes a sí mismo y, de esta forma, se autodetermina. Este concepto alcanza una formulación racional procedimental con Kant, cuya célebre formulación del concepto de autonomía es resultado claro de esta visión positiva de la libertad. Cabe, sin embargo, hacer la aclaración de que Kant también definió la libertad en su sentido negativo, es decir, como una defensa de las libertades individuales y en el reconocimiento de la necesidad de las leyes para que éstas se respetaran[7]. De esta forma, Kant vendría a representar una especie de figura que intenta establecer una síntesis entre la libertad negativa y la positiva como factores centrales de una vida autónoma, entendiendo que la autonomía ya no sólo se refiere a la vida en la que hombres y mujeres se autodeterminan, sino también a la necesidad de que todos ellos son capaces de defender y llevar a cabo un proyecto de autorrealización[8].

La dificultad de pensar en un Kant plenamente liberal o en un Kant republicano se ilustra perfectamente visualizando su concepto de persona. La idea de la defensa kantiana de los derechos individuales que sintetiza la fundamentación racional de la moral, puede apelar a la idea de voluntad como responsabilidad colectiva —o voluntad racional—, pero también a la idea de autonomía en el sentido de que los hombres no pueden ser sino fines en sí, jamás podrá tratárseles sólo como medios. Se le otorga un peso específico al concepto de persona cuando se transforma el énfasis de la virtud republicana en la idea del hombre como fin, cuyos procesos de autoaprendizaje deben guiarlo hacia la idea de perfección. La perfección en este caso se traduce en la integridad moral, en cumplir los deberes que se tienen con uno mismo, y ¿cómo es posible saber de esos deberes sino mediante un proceso de introspección y reflexión, mediante la asunción de la autonomía como vehículo autocrítico y reflexivo? Ese proceso de interiorización apela a la «libertad interior» que, finalmente, se proyecta en la autodeterminación. Cuando la persona moral, que ya no apela aquí a la obediencia externa a las leyes, sino a las leyes internas que configuran los principios supremos de la moralidad se percibe la conexión que existía en este sistema entre la idea republi-

7. Cf. la defensa de la noción de libertad negativa que hizo Kant (1973 y 1985).

8. Así también existen estudios ahora acerca de la idea de que Kant no sólo tenía una ética deontológica y formal, sino que también tiene una ética que apela al bien y a la autorrealización (cf. Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant», en J. Muguerza y R. Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, 117-132).

cana de virtud y la que el proyecto kantiano traducirá como una de sus máximas: «Actúa según una máxima cuyos *fines* sean tales que proponérselos pueda ser para cada uno ley universal» [9].

De la misma forma, puede apelarse exactamente a la defensa de un Kant liberal, y quizá con las mismas obras a las que hemos aludido. Basta simplemente recordar la propuesta de la definición que hallamos de la libertad en *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, donde la libertad jurídica queda definida como «la facultad de no obedecer otra ley que no sea aquella a la que los ciudadanos han dado su consenso» [10]. Aquella formulación rousseauniana de obedecer sólo las leyes que puedo yo mismo formular, queda en Kant desdoblada en dos intenciones: la de la voluntad y la de la acción.

Quizá valga la pena reconocer que también es en el concepto de persona que acuña Kant, en donde encontramos la posibilidad de trazar el desarrollo de la persona moral íntegra, como una tarea de autoperfeccionamiento que se constituye, como ha dicho Victoria Camps, en el primer deber moral [11]. Hay otros autores que han pensado que en la obra de Kant se encuentran los elementos para una idea de la cultura republicana [12].

Kant no pudo resolver el problema del acuerdo entre la libertad interna y la externa, pese a los esfuerzos de proponer la fundamentación de las normas morales y el de las leyes en un sentido consensual, pues la tensión impuesta por un sistema de deberes que se autoprescribe moralmente el individuo, no parece ser fácilmente traducible al de un colectivo social, donde los fines de autorrealización de cada uno (como libertades positivas), no tienen un punto de convergencia definido.

II. HEGEL: LA SÍNTESIS ENTRE LA LIBERTAD NEGATIVA Y LA POSITIVA

Pese a que algunos autores piensan que Hegel borró del mapa la idea de libertad negativa para apoyar ampliamente la positiva [13], yo me inclino a pensar que es Hegel quien finalmente recupera la noción de autonomía como acción y como voluntad, es decir, en su sentido negativo y en el positivo. La noción hegeliana de Espíritu como libertad no puede acomodarse a cualquier noción común. Hegel considera que debe provenir de la necesidad de la idea, del Espíritu o de la razón. Por ello, Hegel piensa que

9. Kant, 1973, IX.
10. *Ibid.*, II.
11. Camps, 1989.
12. J. L. Villacañas ha trabajado esta teoría en una interpretación específica de *La crítica del Juicio*. También está el análisis de filosofía política que realizó Hannah Arendt. Cf. Arendt, 1968.
13. Cf., por ejemplo, el ensayo de Bobbio (1993) sobre la libertad.

la moderna afirmación de un sujeto autodefinido es un estadio necesario y lo entiende como la culminación de la noción kantiana de autonomía. La autonomía expresa la demanda del Espíritu para deducir todo su contenido fuera de sí, no para aceptar pasivamente lo dado. Es así que la libertad es una empresa que debe centrarse sobre sí misma.

Por otro lado, la voluntad [14], que se ha definido ya en las obras de Rousseau y Kant sólo sobre la base de ella misma, puede determinar el pensamiento y la racionalidad, cuyo criterio último es concebido por Hegel por el derecho [15]. Y éste es el principio básico de un Estado completamente realizado. Por otro lado, es posible rastrear este concepto en la obra de Rousseau, particularmente en su idea de contrato social, pues en él, el procedimiento de legitimación del contrato es el mismo que rige los principios del derecho que otorgan carácter legítimo al Estado [16].

Hegel intentó llevar hasta su formulación radical la idea de autonomía proveniente de Kant, aunque para hacerlo se vio forzado a entrar directamente en los dilemas que esta teoría presentaba. Para Kant, el criterio del derecho es formal. La autonomía moral se conseguía al precio de una vacuidad. Hegel pensó que resolvía el problema de Kant porque su intención era demostrar que el contenido concreto del deber debía ser deducido de la idea de libertad. Y es precisamente porque Kant construye una idea de libertad formal por lo que no puede derivar de ella su noción de política. Y, paradójicamente, por esta razón Kant se ve en la urgencia de pedirle prestado al utilitarismo algunas de sus nociones. Cada individuo busca su propia versión de la felicidad. El problema de la política es encontrar una fórmula que pueda poner límites a la libertad negativa de cada uno, para que pueda coexistir con otros, bajo las mismas leyes universales.

De esta forma, la noción de libertad kantiana como puramente formal no puede generar una visión colectiva de la política, en la que se pudieran encontrar objetivos derivados íntrinsecamente de la naturaleza misma de la voluntad general. La teoría política de Kant tiene que pedirle prestado parte de su contenido a la naturaleza. La racionalidad no es inmanente, sino externa, su universalidad formal exige que la libertad ne-

14. Dice Hegel: «La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre (1975, 21), de tener su libertad como objeto que sea objetiva en tanto en el sentido de que ella misma sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata (1975, 26), de ser por sí, en cuanto a idea, lo que a voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que *la voluntad quiere la voluntad libre*».

15. «El que la existencia de la *voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es, por tanto, la libertad en cuanto a idea» (Hegel, 1975, 21).

16. «En la investigación de este concepto, Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo es según su forma (como por ejemplo, el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también es según su contenido, *es pensamiento* y, en realidad, el pensar mismo: *la voluntad*» (*Ibid.*).

gativa de los individuos sea compatible entre ellos sin poder hallar una conexión que les permita resolver el problema de cómo armonizar las voluntades individuales.

Con la idea hegeliana de que el hombre sólo alcanzaba su identidad básica cuando podía verse a sí mismo como vehículo del *Geist*, es posible recuperar la noción republicana que en la reinterpretación hegeliana plantea la idea del desarrollo pleno del individuo sólo en el reconocimiento simultáneo de los otros hacia su identidad y en la aceptación de las otras identidades de las que él se hace consciente. Así, si la sustancia de la voluntad es el pensamiento o la razón, y si la voluntad sólo es libre cuando sigue sólo su pensamiento, la razón no aparece sólo como la de un individuo, sino más bien como la del Espíritu. Aquel vacío producido por el formalismo se supera en este nuevo proyecto de autonomía radical. Porque la voluntad, cuya autonomía los hombres deben realizar, ya no es solamente la del hombre sino la del pueblo (*Geist*). Su contenido es la idea que produce un mundo diferenciado de sí mismo. La voluntad racional de Hegel escapa a la vacuidad porque, a diferencia de Kant, no permanece como algo meramente universal sino que produce un contenido particular de sí misma. Ésta es su prerrogativa como sujeto colectivo. Es la idea absoluta la que hace un mundo diferenciado. La voluntad racional humana encuentra su contenido no por su separación de toda particularidad, en su intento de obtener la libertad y la universalidad que sólo puede ser formal, sino mediante el descubrimiento de sus nexos con la razón colectiva y, por tanto, llega a discernir qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan el verdadero concreto universal que es la idea.

Esto significa que la sociedad debe ser tal que los hombres se relacionen con ella como partes de una vida más amplia en la que están inmersos. En otras palabras, las demandas de la libertad nos llevan más allá de las formulaciones atomísticas del liberalismo, donde el individuo y sus objetivos o fines son de la mayor importancia y la tarea de la sociedad es permitir su realización. Para Hegel, por ello, la sociedad debe poseer cierta estructura que le permita desglosar los varios momentos del concepto, la unidad inmediata, la separación, la unidad mediada; todas ellas han de alcanzar su plenitud y expansión compatible con la idea de que un individuo construye su propio concepto de sí en la relación con los otros, desde la sociedad de la que es parte y a la que retorna en su conciencia de formar parte de ella como de una totalidad.

Las demandas de la razón son tales que los hombres viven en un Estado articulado de acuerdo al concepto y se relacionan no solamente como individuos, cuyos intereses sirven a la maquinaria colectiva sino, más esencialmente, como participantes de una vida más amplia que los define simultáneamente como individuos y como colectivo social. Y esta vida amplificada merece la alianza porque es la expresión de la formu-

lación de las cosas, es decir, el concepto. Y es así como Hegel considera que le ha otorgado un contenido concreto a la libertad.

Para Hegel, por tanto, la más moderna autodefinición de la subjetividad es la radical autonomía. Por ello, en el territorio de la moralidad ésta sólo adquiere contenido por medio de la noción de totalidad social. Hegel aduce que «una doctrina de los deberes» sólo puede ser la exposición consistente y sistemática de las relaciones que se necesitan para que la idea de la libertad sea promovida por el Estado.

La racionalidad puede entonces convertirse en un criterio sustantivo para la política y para la moral. Aunque es necesario reconocer que esta noción hegeliana es deudora directa de la obra de Kant, ya que está construida sobre la idea de autonomía radical, es decir, se basa en la idea de que para Kant la voluntad sólo puede obedecerse a sí misma, con sus propios criterios de racionalidad. La racionalidad requiere que el hombre sea tratado como sujeto racional, como fin y no sólo como medio (de acuerdo con Kant). Y, en términos políticos, esto significa que el Estado moderno debe reconocer los derechos del individuo. Debe respetar la propiedad, la conciencia, el derecho a elegir libremente la profesión, la religión, etc. A su vez, la racionalidad, aun en su definición más formal, requiere que el Estado sea gobernado por la ley y ésta trate a todos por igual.

Finalmente, Hegel añade a esta versión originaria de Kant que la sociedad política debe realizar y expresar la idea. Dicha idea es parte del proyecto normativo generador de las instituciones que concretan las dimensiones prácticas del proyecto colectivo e individual. Y sólo esta afirmación permite que Hegel resuelva los problemas acerca del utilitarismo que Kant confrontaba. La teoría moral de Kant permanecía en las fronteras de la política, poniendo límites que ni el Estado ni los individuos podían sobrepasar. Para Hegel, en cambio, la moralidad sólo puede recibir un contenido político concreto en la política, es decir, en el mismo diseño de la sociedad que debemos sostener.

Este conjunto de obligaciones que tenemos que sostener en la idea es lo que Hegel llama la *Sittlichkeit*. Ella se refiere a las obligaciones morales que obtiene el individuo como parte de la comunidad. Estas obligaciones están basadas en las normas establecidas y en los usos y costumbres. Su característica principal es que trae a flote aquello que ya de hecho se encuentra ahí. Es por esta razón que en la *Sittlichkeit* no existe la barrera entre el ser y el deber. Con la *Moralität* ocurre lo contrario. Tenemos la obligación de realizar algo que aún no existe. Lo que se debe contrasta con lo que es. Por ello, la obligación se constituye como el esfuerzo del individuo con la sola ayuda de la voluntad racional.

De allí que Hegel fundamente su crítica a Kant sobre la base de que éste identifica la obligación ética con la *Moralität* y no puede ir más allá de este territorio normativo, por lo que parece difícil tender un puente

entre la comunidad de individualidades. Su concepto de obligación moral es abstracto y formal, reduciendo sus límites a la idea de individuo que, por otro lado, siempre es definido en contraste con la naturaleza y está en oposición permanente a lo que es.

Por tanto, para Hegel la noción formal de razón en Kant no podía otorgar contenido a la obligación moral. Y al no aceptar el único contenido válido que se expresa en lo social, redujo su ética a una ética individualista o solipsista.

Por el contrario, el objetivo de la *Sittlichkeit* es que la moral alcance su plenitud en la comunidad. La realización de la libertad se da cuando la naturaleza (la sociedad) se construye con las demandas de la razón. Y debido a que la consecución de la idea requiere que el hombre sea parte de una vida más amplia en la sociedad, la vida moral logra su organicidad en la *Sittlichkeit*.

Hegel utiliza una variedad de términos para caracterizar la relación del hombre con la comunidad. Un de ellos es «sustancia». El Estado o el pueblo es la sustancia de los individuos. Esta idea está claramente expresada en su *Enciclopedia*[17]. La comunidad, dice Hegel, es también «esencia» y «objetivo último» para los individuos. El Estado y la comunidad tienen una vida más amplia, es decir, sus partes están relacionadas con el todo como las partes de un organismo a un cuerpo. De esta forma, Hegel amplía su noción de comunidad viviente con la de comunidad «autoconsciente».

Por otro lado, la idea de comunidad se refuerza en términos lingüísticos cuando nos percatamos de que el lenguaje sólo puede existir en la comunidad. No hay lenguajes privados, dirá Wittgenstein más tarde. La vida del lenguaje es más amplia que la que del individuo que lo utiliza. El lenguaje se expresa en la comunidad y en el individuo que posee esa cultura, y con esta vinculación de identidad, su participación en la vida más extensa se materializa[18].

La cultura que emerge de nuestra sociedad da forma a nuestra experiencia privada y constituye también nuestra experiencia pública que interactúa profundamente con lo privado. Por ello, somos lo que somos en virtud de nuestra participación en la vida más amplia de nuestra sociedad.

17. *Ibid.*

18. «Se trata de la esencial pertenencia de la conciencia al "nosotros" [...] La intervención del "nosotros" en la relación sujeto-objeto no es ningún aditamento externo ni tampoco un recurso metodológico del autor, sino que sólo se completa la exposición de la conciencia real misma [...] El modo en como se realiza la intervención del "nosotros" en la conciencia receptiva individual es también el modo como el objeto de la conciencia resulta determinado por este otro momento estructural suyo [...] La forma en que se manifiesta el objeto de la acepción lingüística es también la forma en como el objeto es para la conciencia, ya que ésta no es sólo conciencia individual aislada sino que es ya un ser social como conciencia que se percibe» (cf. Simon, 1982).

Las instituciones y prácticas hacen la vida pública de una sociedad. Ciertas normas están implícitas en ellas. Las normas de la vida pública de la sociedad son el contenido de la *Sittlichkeit*. Por ello, para Hegel, la oposición entre la necesidad social y la libertad individual desaparece. Esta integración de la individualidad y la *Sittlichkeit* es un requerimiento que podemos deducir de la idea. Pero, también, es una forma de responder al reto de su tiempo con la propuesta de autonomía radical de Kant y la unidad expresiva de la *polis* griega. Como hemos podido ver, la respuesta de Hegel es una combinación original entre la definición moderna de autonomía con una renovada visión de un orden político como la fundación de la sociedad.

Por otro lado, la equiparación de Hegel acerca de la realidad y su conceptualización permiten la posibilidad de interpretar su filosofía política, particularmente sus concepciones acerca de la libertad, de la *Sittlichkeit* y de la *Moralität*, bajo el punto de vista de una tercera persona: el filósofo que interpreta todas las cuestiones sociales desde su perspectiva de observador. A esta dimensión de análisis la ha llamado Seyla Benhabib *transubjetiva*[19]. Esta concepción se desprende de su afirmación de que la libertad se realiza en el Estado moderno, en el que la *Sittlichkeit* es un proceso *de integración, más que de participación colectiva*. Esto puede probarse específicamente cuando analizamos la perspectiva de Hegel acerca del terror creado por la fuerza de la revolución jacobina. En otras palabras, si bien es cierto que hemos podido constatar que Hegel dota de contenido concreto la realización de la libertad colectiva en el mundo moderno, debido, en parte, a su teoría de la identidad, no llega a formular un modelo político participativo —de acción— en su teoría del Estado, que podría salvarle de la acusación de conservador y dogmático. Esta crítica se le achaca principalmente porque Hegel aparece como el observador, el que puede definir el sentido y la validez de las actividades individuales sin haber convertido a sus agentes sociales en sujetos y no en objetos de su discurso racional.

A pesar de que la teoría política de Hegel es una de las más completas y sistemáticas, pues en ella aparecen las nociones claras del papel del Estado, las corporaciones, la conceptualización de la sociedad civil y los individuos, Hegel hace aparecer la universalidad a espaldas de los individuos y no a través de sus acciones. En el fondo de esta problemática subyace, como se puede advertir, no sólo la dificultosa equiparación entre razón y realidad, sino el mismo concepto en el que Hegel define su modelo político: el trabajo. La forma en la que la acción —no sólo como trabajo sino como empresa colectiva[20]— define la posibilidad de

19. Benhabib, 1986.

20. Arendt (1958) se dió perfectamente cuenta de este fenómeno de la acción, lo trabajó como teoría del poder y como modelo de espacio público.

acrecentar el horizonte para la configuración de la dimensión negativa de la libertad es en este esquema algo todavía no logrado del todo. De ahí que ciertos críticos contemporáneos hayan pensado que Hegel borró de su esquema político la libertad negativa. Esta concepción *transubjetiva* de la libertad es la que impide que Hegel pueda extender los logros de la modernidad hasta un horizonte en el que el derecho a la autodeterminación pueda entrar hasta el sistema de lo político.

Hegel aporta, sin embargo, un último elemento sustantivo para reflexionar sobre el problema de la libertad: su concepto de sociedad civil. Aunque no es el primero en plantear una concepción de la sociedad como elemento político sustantivo, su noción sienta las bases para la consideración de la sociedad que se diferencia del Estado y que se constituye en síntesis del pensamiento político del siglo XVIII.

Históricamente, fue Locke el primero en visualizar diferenciadamente el «gobierno» y la «sociedad», aun cuando su idea de contrato contiene la noción de que entre ambos estamentos debe producirse una misma acción coordinada. No fue sino hasta que Montesquieu propuso una versión mucho más histórica, que se pudo comprender la integración de dos contratos: el social y el gubernamental, con la distinción del derecho romano de la ley pública y la civil. Para el pensador francés, la ley política regía las relaciones entre gobernantes y gobernados, mientras que la ley civil regulaba las relaciones entre los miembros de una sociedad.

Fue Kant, sin embargo, el que formuló en su tesis de la filosofía de la historia la concepción de una sociedad civil basada en las reglas de la ley como un destino inevitable de la evolución humana. Hegel dio el paso importante que permitió que la sociedad civil se convirtiera en la primera teoría moderna de la política que reflexionaba sistemáticamente sobre su especificidad.

El intento de reunir dentro de un mismo esquema descriptivo y prescriptivo la concepción de *ethos* junto con la moderna concepción de la libertad de los individuos, le permite colocar como dos pilares de su teoría a la *Sittlichkeit* con la libertad pública. En su concepción de sociedad civil, también interviene la influencia de Kant en relación a su definición de individuo como agente de conciencia moral y portador de derechos inalienables. Hegel logró generalizar la distinción ilustrada entre el Estado y la sociedad civil, hallando los reductos de su interacción. A partir de las teorías de la economía política, Hegel adquirió la certeza de que era a través de la sociedad civil como podía visualizarse la evolución material de la misma.

En su teoría de la sociedad civil también juega un papel importantísimo la *Sittlichkeit*. Hegel diferenciaba el espíritu objetivo de las estructuras de sentido intersubjetivas, racionalmente reconstruidas y encarnadas en las instituciones en tres dimensiones: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad o *Sittlichkeit*. Sólo con esta última se abre la po-

sibilidad para la exploración de las cuestiones normativas en el nivel de lo concreto. A pesar de ello, Hegel fracasa en su visión política, pues es incapaz de darse cuenta de que en la sociedad civil no sólo existen los conflictos en el terreno de la moralidad, sino también en la relación misma de las cuestiones normativas de la política. Su concepto de eticidad todavía no alcanza a plantearse la pluralidad de formas de vida que sólo Weber supo formular posteriormente.

Hegel propone su teoría de la sociedad civil mediante un despliegue de categorías pertenecientes al sistema de las necesidades y al sistema de las leyes. La sociedad moderna aparece, en esta versión, inmersa en una dialéctica entre la eticidad y la anti-eticidad. Hegel piensa que, en un nivel abstracto, se visualizan mediaciones entre ambas, pero, en el nivel de lo concreto, nos remite a la necesidad de mediar entre lo público y lo privado. Es en este punto donde la noción de vida pública de Hegel ha sido considerada clave para su identificación de su teoría con la autoridad estatal.

Por otro lado, Hegel nos propone una visión de integración social que se consigue a través de su conceptualización de la sociedad civil. Hegel concibe la educación y la socialización como los pilares centrales del carácter virtuoso necesario para lidiar con la problemática de lo público y lo privado. En este sentido, el problema de Hegel era el mismo que enfrentaba Rousseau, a saber, cómo moverse de lo particular a lo general, dada la moderna individualidad. Para Hegel, esto se lograba a partir de una serie de pasos que incorporaban algo del espíritu público en lo que jurídicamente se consideraba de la esfera privada. Hegel temía la falta de poder de los ciudadanos atomizados y pensaba en estrategias de control para impedir la arbitrariedad del Estado burocrático; pero, al mismo tiempo, Hegel pensaba que con su doctrina del Estado podía defender un modelo de socialización que haría posible la integración entre la sociedad civil y el Estado moderno. La debilidad que provoca la fuerza del Estado en su teoría hace que la educación y la socialización diluyan sus potencialidades como virtudes ciudadanas. Pero que Hegel pensaba que podía conciliar la libertad negativa con la positiva es indudable, como se advierte por esta problemática.

A pesar de los dilemas que presenta la teoría de Hegel, y sobre la base de lo que fueron sus intenciones originales, pienso que su sistema político puede todavía aportar elementos de indudable valor para la reflexión sobre la libertad como autonomía y autodeterminación. Uno de estos elementos lo podemos hallar en su misma conceptualización de la sociedad civil, donde aparece la idea de gobierno representativo. Cuando una sociedad permite la elección de sus diputados, las asociaciones y asambleas de la vida social, se presenta una conexión con la política en el mismo acto que otorga su fundamentación política a la vida social organizada. Con ello, Hegel recupera e integra el *topos* tradicional de la so-

ciedad política. Este tipo de conexión es lo que permite dotar de contenido a la identidad colectiva y pública a través de la discusión y deliberación de los problemas de índole colectiva. La teoría de Hegel podría interpretarse desde la perspectiva del proceso de modernización que propone la configuración racional colectiva guiada por un concepto compartido de libertad pública, que permite la participación de los individuos en la libre configuración del sentido del «nosotros». Si pudiéramos considerar que es posible sistematizar esta concepción teórica acerca de la esfera pública, de las categorías de autoridad pública, de libertad pública, de opinión pública y de publicidad, entonces podríamos retomar el concepto de sociedad civil como clave para el desarrollo de un nuevo concepto de autonomía radicalizado por su doble integración de las libertades negativas y positivas. Hallar esta conexión y sus mediaciones permitiría el reconocimiento del concepto de libertad como índice normativo de la modernidad, cuyas tensiones esenciales se revelan en el «estira y afloja» de los momentos individualistas y colectivistas de las sociedades modernas.

III. HACIA EL HORIZONTE MODERNO DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

El análisis que han hecho los teóricos contemporáneos sobre la tensión entre lo que ha significado y lo que significa la libertad como ideal regulativo es ilustrativo de las experiencias históricas que han aportado logros al reconocimiento de los derechos humanos, o que, sobre la base de los fracasos de los fines colectivos propuestos, han evidenciado la dificultad de traducir concepciones de formas políticas del pasado en el presente. Sin embargo, los análisis hermenéuticos que podemos utilizar en la reflexión política nos pueden servir para interpretar y reinterpretar estas tensiones entre la libertad positiva y la negativa.

La utilidad del aprendizaje teórico que aporta una teoría hermenéutica acerca de la problematización de la libertad, debe permitirnos vincular el ideal normativo universal con los contextos específicos en los que es posible establecer equilibrios que medien entre lo individual y lo social.

Su conceptualización, sin embargo, no puede ser desvinculada de las sociedades concretas donde surgen, pues ellas tienden a redefinir sus necesidades y a establecer puntos de reacomodo, en los que se permite que se transformen los puntos de vista sobre los modelos de acción política. Las dos formas de libertad, la negativa y la positiva, pueden distinguirse por la función de los sujetos históricos de las que han sido portadores. Con la tradición liberal se defendió el sujeto histórico de la libertad como ausencia de impedimentos, como portador de derechos in-

dividuales; en suma, como *individuo*. Históricamente, sus luchas han permitido considerarle como persona moral, como fin en sí, como poseedor de un valor por sí mismo y en relación con fuerzas de las que hay que protegerse (el Estado, las autoridades, la Iglesia).

La libertad como autodeterminación está directamente vinculada a las teorías políticas, a la noción de voluntad colectiva, de la comunidad, de la república, etc. La concepción orgánica de la sociedad que detentan estas teorías promueve la idea de una comunidad deliberativa, cuyos intereses y necesidades se expresan en terrenos públicos, de reconocimiento ciudadano.

Autores contemporáneos como Bobbio han visto en esta clasificación entre libertad negativa y positiva una conexión entre la libertad burguesa y la libertad ciudadana y, de allí, han considerado a una portadora de ideales liberales[21] y a la otra portadora de ideales democráticos. Otros autores, sin embargo, han querido ser más explícitos en la noción de comunidad que defienden, por lo que más bien hablan de tradiciones liberal y republicana. Pero, en cualquiera de estos casos, lo cierto es que la teorización de la libertad negativa y de la positiva se han reconocido como portadoras de tradiciones que defienden sistemas políticos distintos. De allí la importancia de permitirnos hablar ahora de la necesidad de estructurar teorías hermenéuticas de análisis sobre estos conceptos, pues en la tensión misma de su desarrollo conceptual es posible advertir los problemas que la visión de cada una de ellas conllevan.

Cuando Berlin escribió su célebre trabajo sobre estas formas distintas de concebir la libertad, las críticas acerca de la libertad negativa comenzaron a fluir. Charles Taylor[22] argumentaba, por ejemplo, lo poco que los contemporáneos han analizado la libertad positiva. Lo cierto es que las tradiciones han intentado despertar la motivación en el cumplimiento de las obligaciones cívicas frente al cuerpo político de la nación y frente a los otros ciudadanos. De allí que la defensa del individuo o la defensa de la voluntad general sean la materia clave de las polémicas entre los modernos.

Skinner, por ejemplo, elige una interpretación republicana para rescatar la obra de Maquiavelo[23], en la que se resalta una proyección sobre la libertad y la responsabilidad como dos partes indisolubles de una forma de vida virtuosa. Skinner es un autor que ya muestra su adhesión a la hermenéutica como una herramienta importante de la filosofía política. La fuerza de su proyecto radica en una nueva hermenéutica que está regida por los patrones lingüísticos que la sustentan. Y la impor-

21. Benjamin Constant es un defensor explícito del liberalismo, de los derechos individuales y temía la llegada de la democracia.

22. Taylor, 1985.

23. Skinner, 1985.

tancia de un análisis como éste consiste en plantearnos la imposibilidad de pensar en la libertad en términos abstractos.

La hermenéutica política que proponemos para el análisis de la libertad no es simplemente un recurso teórico. Considerando de nuevo a Skinner, su planteamiento se centra en el acto mismo de elaborar las ideas políticas, con las palabras precisas utilizadas en él, que son las que dan sentido al concepto que se pretende interpretar. Reagrupando de manera crítica la fuerza que la tradición ha otorgado al concepto de libertad negativa hasta los análisis más recientes de las nuevas teorías contractualistas, Skinner argumenta que una idea más bien positiva acerca de la libertad es aquella que se desprende de los textos de Rousseau y se perfila ampliamente en los argumentos de Spinoza, acerca de que la libertad está enclavada, más bien, dentro de un concepto de virtud ciudadana, que es lo que permite entenderla también como responsabilidad.

Sin embargo, la tesis más original de la propuesta skinneriana se desprende de un análisis en el que podemos ir más allá de las presentes discusiones sobre la libertad negativa y la positiva, es decir, podemos entender el sentido pleno de la idea de libertad social en el estudio del desarrollo histórico de la filosofía política y de sus errores a través del cuestionamiento de que la libertad negativa ha perdido visión en el debate del presente. Por ello, Skinner pretende retornar hasta la idea clásica republicana de la Roma antigua, en la que se ponía especial énfasis en el concepto de ciudadanía.

Las ideas contractuales en las que Hobbes emparenta la libertad con los derechos individuales, permiten enraizar este binomio en la cultura política hasta nuestros días. El olvido de la tradición clásica provocó un empobrecimiento acerca del carácter intersubjetivo de la libertad, restringiéndola a ser utilizada sólo como derechos individuales. Skinner recupera por ello a un Maquiavelo interesado en los moralistas romanos. El objetivo skinneriano es recuperar parte de esta tradición romana a través de la interpretación específica de la obra de Maquiavelo y, con ello, brindar la posibilidad de corregir el dogmatismo que ha hecho mella en las teorías contractuales desde Hobbes hasta nuestros días.

Siguiendo básicamente este ejemplo, en este trabajo se ha intentado hacer este trabajo con la recuperación de un Hegel preocupado por encontrar la síntesis entre el uso de la libertad negativa y la positiva. Cuando el concepto de autonomía de Kant se desdibujaba frente al modelo político que pretendía deducir de su proyecto moral, Hegel rearticulaba esa noción republicana para darle un sentido distinto a la autonomía moral. Pese a todos los problemas que esta teoría mantiene, su lectura en el presente resulta de enorme riqueza, pues Hegel permanece como el intento más logrado de pensar en un equilibrio para la libertad negativa y la positiva.

De allí que ahora podamos afirmar que el concepto de libertad no puede tratarse simplemente como una noción que se ha enriquecido por la tradición liberal y la democrática o republicana, pues, como se ha visto, las tradiciones responden a énfasis diversos sobre los que refracta la noción misma de individuo y de sociedad. Se trata, más bien, de cuestionar la concepción de libertad vinculada a sociedades específicas que promueven o renuevan su compresión y permiten su conceptualización en diversas formas, según las intenciones políticas de los autores que las han esgrimido.

Algunos problemas se han evidenciado a lo largo del recorrido que hemos hecho a la aportación hegeliana. Las tensiones internas de su teoría nos muestran de nuevo la posibilidad de hallar el meollo del conflicto. Parece advertirse que en el presente no hemos hallado aún los dispositivos institucionales que favorecen la educación de las preferencias políticas. El dilema estriba en cómo transformar la «materia prima» de la voluntad popular en una serie de productos razonables, que permitan potenciar la acepción de autonomía y autodeterminación como factores claves del ejercicio de la libertad.

Si lo que hemos ganado a través del análisis de las aportaciones que el sistema hegeliano ofrece para la conceptualización de la libertad es el reconocimiento de que la libertad sólo es posible sobre la base de la potencialización de ella a través de las instituciones democráticas, podríamos también pensar que en estas dos tradiciones, la liberal y la democrática, las instituciones deberán configurarse de manera que permitan el propósito de purificar y refinar las «crudas» y bastas intenciones de los actores. No podemos solamente retomar la versión más exigente del republicanismo, en el que el objetivo básico era motivar a los individuos para que sean «buenos» ciudadanos, capaces de constituirse en autores activos del bien. Pero tampoco podemos quedarnos solamente con las versiones menos exigentes del liberalismo, con aquellas que promueven solamente el respeto de la ley y la constitución, sin olvidar sus propios intereses. La educación de la voluntad empírica requiere una remozada noción de autonomía capaz de lidiar con los problemas públicos y privados en forma reflexiva. Pero esta forma reflexiva tiene que sostenerse en forma abierta y pública, pues sólo el diálogo con otros permite ensanchar y ampliar el panorama de nuestras preocupaciones, hallando en los contrastes el enriquecimiento de los distintos puntos de vista.

Esta concepción de autonomía puede reforzarse con algunos elementos importantes de las tradiciones que ahora analizamos. Puede pensar que la idea de que quien se autolegisla no está sin compromiso frente a esa legislación (Rousseau), puede recoger la idea de ver a los seres humanos como fines en sí (Kant), puede recuperar la idea de que la identidad individual y social sólo se logra en el reconocimiento de otros (Hegel), puede también plantearse como una tarea de autocreación y, en

este sentido, recuperar lo mejor de los románticos y de la mejor aportación acerca de la libertad que supone a los seres humanos como autocreadores (Marx)[24].

Pienso que Bobbio tiene razón al pensar que las dos libertades son compatibles. Nuestro problema es proyectar prácticamente una voluntad colectiva que las decisiones que ella pudiese tomar representaran la mejor expresión de la voluntad de cada uno de los individuos implicados en ella. Y este dilema es de índole política, por lo que quienes reflexionamos políticamente sobre la libertad hemos de tener claridad ante el ideal regulativo que ella implica pues, eso sí, las tradiciones nos han probado que las experiencias históricas nutren y alimentarán las posibilidades de que podamos ejercerla como derechos y como voluntades.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.

Arendt, H. (1968), «What is Freedom?», en Id., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, New York.

Arendt, H., *Hannah Arendt Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.), University of Chicago Press, Chicago.

Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

Berlin, I. (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

Bobbio, N. (1993), *Igualdad y Libertad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona.

Camps, V. (1989), «Una total belleza moral», en J. Muguerza y R. Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 134-141.

Cappan, J. (ed.) (1959), *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, University of Georgia Press, Chapell Hill.

Cohen, L. J. y Arato, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*, MIT, Massachussets.

Domènech, A. (1989), *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona.

Habermas, J. (1984), «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», en Id., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1974a), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Juan Pablos, México.

Hegel, G. W. F. (1974b), *La ciencia de la Lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1975), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires.

24. Cf. Domènech, 1989.

Ilting, K. H. (1984), «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», en Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society. A Study of Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Massachusetts.
Kant, I. (1973), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid.
Kant, I. (1975), *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid.
Kant, I. (1977a), *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid.
Kant, I. (1977b), *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid.
Kant, I. (1985), *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
Marx, K. (1974), *Cuadernos de París. (Notas de lectura de 1844)*, Era, México.
Marx, K. (1979), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
Mill, J. S. (1970), *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
Montesquieu (1989), *The Spirit of Laws*, A. Coller, B. Miller y M. Stone (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.
Paine, Th. (1970), *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid.
Priest, S. (1987), *Hegel's Critique of Kant*, Clarendon.
Rawls, J. (1990), *Sobre las libertades*, Paidós-ICE/UAB, Barcelona.
Reyes Mate, M. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.
Rousseau, J. J. (1991), *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, London.
Simon, J. (1982), *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid.
Skinner, Q. (1985), «The idea of negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en Id., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Massachussets.
Taylor, Ch. (1985), «What's wrong with negative liberty?»: *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Massachusetts, sección 2.
Taylor, Ch. (1990), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Massachussets.
Tully, J. (ed.) (1988), *Meaning and Context*, Cambridge University Press, Massachussets.
Velasco, A. (1991), *History and Philosophy in the Study of Political Theory*, University of Minnesota Press, Minnesota.
Vilar, G. (1990), *Las cuites de l'home actiu. Fenomenologia moral de la modernitat*, Anthropos, Barcelona.
Wellmer, A. (1988), «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración», en R. Bernstein (ed.), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
Wellmer, A. (1991), «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona.

EL ESPACIO PÚBLICO: CARACTERIZACIONES TEÓRICAS Y EXPECTATIVAS POLÍTICAS

Nora Rabotnikof

En el debate teórico-político contemporáneo es cada vez más frecuente encontrar invocaciones a la noción de espacio u esfera pública. A primera vista, el sentido y la referencia de tales invocaciones parecen estar suficientemente claros. Intuitivamente «lo público» hace referencia a apertura, a debate, a discusión colectiva, a pluralidad de opiniones, a información ampliada. Por otra parte, «el espacio» es difusamente ubicado en algún lugar entre el Estado y la sociedad, o directamente caracterizado como un ámbito identificable en el seno mismo de la sociedad civil.

Vistas más de cerca, las cosas no son tan claras. Hablar de «espacio público» supone, al menos, dos conjuntos de problemas. El primer conjunto refiere a la pareja público-privado, alguna vez llamada «la gran dicotomía» del pensamiento político occidental (Bobbio, 1987). El segundo conjunto refiere a la «metáfora espacial», que requiere, al menos desde Hegel en adelante, alguna teoría de la diferenciación entre Estado y sociedad, o entre diferentes subsistemas o esferas de acción.

Las expectativas centradas en la revitalización del espacio público no logran evadir los dos conjuntos de problemas conceptuales que se anudan en el término. Por ello intentaremos a continuación *a*) efectuar una revisión histórica de los deslizamientos de sentido y de los problemas político-conceptuales encerrados en la dicotomía público-privado, *b*) mostrar de qué manera distintas concepciones de la política y diferentes supuestos en relación con la teoría social inciden en la forma de caracterizar el moderno espacio público. Lo anterior puede ejemplificarse mencionando *cuatro* concepciones contemporáneas acerca de la génesis y desarrollo del espacio público, y *c*) analizar diferentes críticas que se han dirigido a la manera tradicional de trazar las fronteras entre lo pú-

blico y lo privado y las expectativas políticas centradas en la idea de un reforzamiento del espacio público.

LA DICOTOMÍA DIFÍCIL

El trazado de los límites entre lo público y lo privado se ha modificado históricamente, y puede decirse que el conflicto por la definición de esos límites forma parte de maneras específicas de concebir la vida política, cuando no la lucha política misma. Como la mayor parte de los conceptos políticos relevantes, su definición está muy lejos de ser unívoca, y su utilización en el contexto de vocabularios políticos diferentes construye e identifica problemas también diferentes.

El par público-privado nace conceptualmente en el campo jurídico, y luego se aplica en todos los niveles y dimensiones de la vida práctica (economía, moral, política). Desde su origen hay tres sentidos (no siempre coincidentes) que permanecerán asociados a la dicotomía: *a*) lo referido al colectivo *versus* lo que refiere al individuo (desde Ulpiano, Digesto, I, I, 2: «Quod ad statum rei romanae spectat» *versus* «quod ad singulorum utilitatem»), que evolucionará hacia la dicotomía entre lo político-estatal y lo civil; *b*) el sentido de lo abierto, de lo accesible *versus* lo cerrado, lo clausurado, que se sustrae a la disposición de los otros (sentido que estará presente en la idea de «esfera pública» como espacio de comunicación abierta (Habermas, 1981); *c*) el sentido de lo manifiesto, de lo visible, de lo transparente *versus* lo secreto, lo oculto, lo sustraído a la mirada (que tiene, en algunos casos, familiaridad con lo sacro, como señalara Durkheim y que se asociará, posteriormente, con el carácter sagrado e inviolable de la persona).

Lo colectivo, lo abierto y lo manifiesto confluyen en la imagen modélica de la *polis* griega, cuya caracterización de lo público no ha cesado de ejercer notable influencia sobre la reflexión occidental. La dinámica pública de la polis suponía que el tratamiento de los asuntos comunes (colectivos) se desenvolvía a la luz del día y en presencia de los demás y que este ámbito público estaba potencialmente abierto a todo el *demos*. El poder del colectivo ejercido a la luz del día, la metáfora espacial (la plaza, el ágora, el foro) para su despliegue y la idea de ley escrita —que con la divulgación de la escritura escinde la decisión del arbitrio individual y del arcano— confluyen así en esta construcción de lo público que surge del terreno jurídico-político.

El derecho romano consagrará la distinción entre la utilidad que refiere al individuo y la que refiere al colectivo, así como la primacía jurídica del derecho público sobre el privado, en tanto aquél no puede ser modificado por pactos entre privados (Digesto, 28, 2, 14). De allí también la célebre caracterización ciceroniana de la *res publica* como la

cosa que pertenece al pueblo, que no refiere al patrimonio de uso público sino a la «gestión pública», o sea, al gobierno público, al gobierno del pueblo (del pueblo como objeto, del colectivo [D'Ors, 1984; Ciceron, 1848, I.39]). Como se sabe, el *populus*, objeto de esta gestión pública, se define por el derecho común (*consensus juris*) y la utilidad común (*communio utilitatis*) (Cicerón, 1848, 1.39). Comunidad de derecho y utilidad común contrastarán con la *res privata*, situada *in commercio* e *in patrimonio*, y relacionadas con un poder diferente, el *pater familias* ubicado en el ámbito cerrado, replegado sobre sí mismo del *domus*, la casa (Ariès y Duby, 1990, t. 3).

Desde el punto de vista jurídico, el medioevo se presenta como un territorio histórico indócil a la aplicación de las categorías jurídicas romanas de lo público y lo privado. «Derecho público y privado formaban una masa indistinta y homogénea» (Radbruch, 1951). Elementos correspondientes al derecho público moderno se encontraban enclavadas en los dominios del derecho privado (prestación de deberes militares, pactos de enfeudamiento, algunas formas de tributación). Del mismo modo, relaciones basadas en vínculos de vasallaje hereditario se hallaban sostenidas por el derecho público. En todo caso, suele señalarse para el feudalismo la concurrencia con la tradición germánica de lo *gemeinlich* y *sonderlich*, de donde convergerá lo común y lo particular con los antiguos *publicus* y *privatus*. En este caso, parece subrayarse el segundo sentido, el de lo abierto y accesible *versus* lo particular, del uso común *versus* el goce reservado. Hay lugares de uso común, abiertos, el manantial, el mercado, y hay lugares cerrados, recintos que son sede de otro tipo de convivencia o de convivialidad (Weber, 1980, 753). Por otra parte, especial interés merece la idea de publicidad representativa, entendida no como esfera separada de tratamiento de las cuestiones comunes ni generales sino como «encarnación» simbólica del poder, o de los atributos de *status* señorial: como «representación» (en el sentido de teatralidad) de los atributos del poder (Schmitt, 1982; Habermas, 1981; Gadamer, 1984).

En el aspecto político, el feudalismo y el patrimonialismo suelen ser identificados con una etapa de privatización del poder público, que cobra precisamente el aspecto de ser una propiedad personal, patrimonial del detentador. «*Publicus* en la Roma antigua designa la cosa del pueblo, en la Galia franca, la cosa del rey» (Ariès y Duby, 1990; Weber, 1980). Sin embargo, en relación con el tercer sentido de lo público, como lo manifiesto y lo visible, ciertos autores señalan que si bien pueden encontrarse rastros significativos de la figura jurídica del «secreto» político en la Edad Media, en tanto el poder del soberano permanecía ligado a una noción de derecho como dimensión prexistente, existían límites jurídicos no superables «ni por la potestad más alta, temporal o espiritual» (Clementi y Musci, 1990). La «Razón pública» (*Ratio publicae utilitatis*, o *ratio regis*, o *ratio status*) medieval, de impronta ciceroniana, suponía to-

davía la subordinación a una razón de la comunidad como entidad naturalmente existente y se identificaba con «el arte de la ciudad». Requería, por tanto, el gobierno de la ley y la prioridad de las instituciones públicas por sobre los intereses y ambiciones de los ciudadanos privados (Skinner, 1984; Virolli, 1992). En este caso, suele señalarse el contraste entre este sentido de la razón pública (todavía ligada a la república y a la ciudad) y la Razón de Estado como dominación privada sobre las leyes y las instituciones públicas (Skinner, 1984; Virolli, 1992).

La construcción del Estado y el desarrollo del mercado irán perfilando el sentido «moderno» de la escisión entre esfera pública y privada. Lo público se identificará con el ejercicio del poder colectivo-coactivo, y frente a esa esfera claramente delimitada se dibujarán los ámbitos privados en lo económico y en lo moral-religioso. Autoridad pública, edificios públicos, servicio público orientados hacia el interés general, frente a los cuales comienza a dibujarse claramente lo privado como el lugar de despliegue de los intereses y las conciencias privadas. En relación con el ámbito de la conciencia, que Hobbes transforma en «opinión privada» (Hobbes, *Elements of Law*, II, 6, 12) «secretamente libre» (Hobbes, *Leviathán*, I, 31, III, 40), se consagra la separación entre lo interno (*inward thought*, *habits of mind*) y lo externo (*external acts*, *actions*), ya presente en la tradición de la Reforma, y se sientan las bases para la transformación de la oposición entre reino espiritual y reino político en la oposición mundana entre sociedad y autoridad política (Habermas, 1981, 268; Kosselleck, 1985b, 29 ss).

Desde el punto de vista económico, las políticas mercantilistas marcarán también la etapa de desarrollo de una esfera privada amparada y controlada por el poder público, donde tiene lugar el proceso de producción e intercambio. El mercado ocupa el lugar del *oikos*, traspasa los límites del poder privado doméstico, otorgando nueva relevancia pública (en el sentido de interés general) a la esfera de la producción.

Si el Estado absolutista encarna lo público en el sentido de lo común y del poder colectivo, al mismo tiempo justifica y teoriza la libertad de sustraerse a la publicidad (en el sentido de aparición a la luz pública). El lugar de la decisión política está cerrado al público y el secreto de Estado justifica su exclusión del conocimiento público.

En un proceso paralelo, el uso del adjetivo «público» en los siglos XVII y XVIII irá marcando una progresiva diferenciación entre Estado, sociedad e individuo. Primero en Inglaterra y luego en Francia, el «interés público» aparecerá como la voz «desde abajo» que desafía las pretensiones del gobierno autocrático. La idea de «lo público» sufre una modificación importante en su asociación con la nueva connotación adjudicada al término interés. El «interés público» comienza a enfrentarse al interés del Estado autocráticamente definido, en una particular amalgama de los nacientes principios liberales con elementos de la tradición re-

publicana. Si bien se reconoce una particular «sabiduría de lo público» (nacida de la información, la visión del conjunto, y encarnada en el Estado), «el público» empieza a cobrar entidad, en primer lugar como el destinatario de las consecuencias de las decisiones. En el discurso político, la transición al «interés público» entendido como conjunto de intereses privados parece haber sido gradual: por un lado, implicó la transición a una forma individualista de percibir las totalidades sociales (ya presente en Hobbes), por otra, una progresiva adaptación de la distinción entre dos formas del bien público, una referida al bienestar general del Estado y otra que toma la forma del bien común fundado en el bienestar de los privados. La nueva idea de «interés público» expresaba de manera gradual cómo «el ámbito tradicional, una cosa de estructura orgánica, con presencia y voluntad real independiente de los sujetos, se transformaba en un "público", una colección de voluntades y conciencias» (Gunn, 1989; Ball y Farr, 1989).

Lo público como asunto de «un público» (privados reunidos en calidad de público) seguirá caminos de desarrollo diferente desde el punto de vista de su conformación social, su representación política y su «autoconciencia». Es a partir de entonces que se reformula la idea (normativamente presente hasta nuestros días) de una esfera pública autónoma, identificada así con los momentos privilegiados de la sociedad civil burguesa y del Estado de derecho. Esta «esfera pública autónoma» o «vida pública» en sentido moderno volverá a reunir, desde una perspectiva normativa, los tres sentidos de lo público: el de lo común o general, el de la accesibilidad y la apertura, y el de la publicidad en sentido estricto. En el vocabulario ilustrado esta «esfera» de la publicidad se identificará con el ejercicio público del raciocinio y encarnará la posibilidad de integración social normativa a través de la determinación de aquellos que constituyen bienes y garantías públicas y que deben ser objeto por tanto de normas generales. En segundo lugar, en su origen al menos, la accesibilidad general parecía garantizada por los supuestos económicos de un orden natural pensado como esfera libre de coerción y de poder (mercado) y en la pretensión de que un círculo social homogéneo representara al conjunto de la sociedad. Por último, y de manera fundamental, el principio de publicidad se erige contra el secreto de Estado, y vuelve «público» en el sentido de desplegable a la luz del día, por un lado, y vinculado a la legitimación vía razonamiento público, por otro, las leyes y medidas que afectan a la generalidad de los privados (Kant, 1989). La publicidad, entendida como visibilidad, cognoscibilidad, accesibilidad y controlabilidad de los actos de quien detenta el poder extiende la metáfora de las luces y consagra así el contraste entre poder visible e invisible (Bobbio, 1987).

Los derechos fundamentales incorporados constitucionalmente harán referencia a esta consagración de los espacios público y privado: las

atribuciones y la extensión del poder público, las instituciones e instrumentos del público (prensa, asociación, opinión), su expresión política (sufragio) y la autonomía de la esfera privada que refiere a las dimensiones de la libertad individual (derechos y garantías individuales) y a las libertades económicas (contratos, herencia, propiedad, trabajo).

Desde el punto de vista valorativo, la ponderación de esta «esfera pública burguesa» así constituida no será uniforme. La estilización ilustrada recuperará el aspecto de argumentación y de la formación racional de la voluntad colectiva. La versión liberal insistirá en el interés universal en la seguridad de la persona y de la propiedad y en la defensa de los derechos individuales frente a los abusos del poder público, como forma de unir bien privado y bien público. La versión republicana moderna enfatizará la noción de «felicidad común», e intentará recuperar la idea de una ciudadanía activa, desafiando la distinción liberal entre «libertad de los antiguos y libertad de los modernos», y jerarquizando la participación en la vida pública.

Es común hacer referencia a la transición del Estado liberal de derecho al Estado social de derecho como una dislocación de los límites ideales entre sociedad civil y Estado, entre lo privado y lo público. Términos complejos como «publificación de lo privado» y «privatización de lo público», «socialización del Estado» o «estatalización» de la sociedad, hacen referencia a la ampliación de las funciones interventoras del Estado en ámbitos sociales tradicionalmente considerados «privados», a la penetración de grandes organizaciones de origen «privado» en el ámbito estatal y a la transmisión de competencias públicas a instancias del ámbito privado. Esta transformación ha sido histórica y sociológicamente relacionada con el fortalecimiento del gobierno político administrativo, con la crisis del parlamentarismo, con la consiguiente tensión entre el principio de publicidad como control público y la autonomía decisional técnicamente fundada y con una transformación fundamental en el campo jurídico (relación entre ley general, decisión gubernamental y contrato). Otra forma de caracterizar esta privatización de lo público refiere al predominio de relaciones de tipo contractual en el nivel superior de las relaciones políticas relevantes (Bobbio, 1988, 31). El término refiere así no sólo a la negociación y acuerdo entre grandes organizaciones políticas y económicas (acuerdos interpartidarios y mecanismos neocorporativos), sino también a la relación electores-elegidos y a la representación de intereses *versus* representación general.

Los derechos sociales redefinieron la adjudicación de «aquello que compete a los privados y aquello que compete al colectivo», al mismo tiempo que «abrieron» al público lugares y servicios. La complejización de las funciones del Estado y la expansión de las dimensiones técnico-administrativas diseñaron canales decisionales que sortearon «el principio de publicidad» por vías novedosas. Desde entonces ha tenido lugar un

proceso de deslizamiento y continua redefinición, intrínsecamente inestable y provisoria, «pero de algún modo relativamente inelástica y por lo tanto siempre costosa (ningún derecho es gratis) de los confines entre lo que corresponde a la esfera privada y lo que refiere a la elección pública» (Vecca, 1992, 42).

CONCEPCIONES CONTEMPORÁNEAS DEL ESPACIO PÚBLICO

En general, el espacio público ha sido abordado por la filosofía política a través de reflexiones que combinan un perspectiva teórico-filosófica y un análisis histórico-sociológico centrado en alguna experiencia histórica ejemplar (Allard, 1992; Cotterau y Ladriere, 1992). En todos los casos, sin embargo, la caracterización del espacio o la esfera pública se relaciona con una determinada manera de concebir lo político y con una teoría social general, que sirve de respaldo a la ubicación y función del espacio público. Por ello, hemos elegido cuatro autores cuyas evaluaciones sobre la trayectoria y destino de la idea de espacio público en la modernidad difieren significativamente. De manera esquemática llamaremos a estas concepciones, alternativamente: el espacio público como crítica de la sociedad frente al Estado (Koselleck), como sociedad política (H. Arendt), como expresión de la sociedad ilustrada (J. Habermas) y como selección y filtro de temas (N. Luhmann).

En su obra *Kritik und Krise*, Reinhart Koselleck intenta rastrear la génesis del espacio público «ilustrado» y los rasgos centrales que lo caracterizarían hasta nuestros días. Según este autor, el orden específicamente moderno establecido a mediados del siglo XVII había distribuido el espacio público en dos dominios nítidamente separados. Por un lado, la autoridad política, Príncipe u Estado; por otro, el dominio estrictamente subordinado que llegaría a ser la sociedad burguesa. La estructura del absolutismo, respuesta y solución a las guerras civiles de religión, fue construida sobre el eje soberano-súbdito y expresaba, a su vez, la separación entre política pública y moral privada. La sociedad civil y sus vanguardias ilustradas, excluidas del poder político, nutridas de «otras» prácticas (económicas, culturales, «morales»), reclamarán para sí una autoridad independiente y se erigirán progresivamente en parámetros críticos de la autoridad pública. Así, la doctrina de la Razón de Estado declarará la «inocencia moral» del poder político mientras que hará del Estado el único responsable. Por otro lado, la sociedad, políticamente irresponsable, se erigirá en tribunal moral del Estado. Desde un punto de vista histórico-sociológico, las asociaciones voluntarias que surgieron en el seno de la sociedad serán los lugares de reunión, socialización y formación de los «excluidos del poder». En cierto sentido, las prácticas allí desarrolladas (crítica moral, secreto, reivindicación de la apoliticidad contra la

inmoralidad del poder, etc.) moldearán las ideas o la «matriz» política del espacio público ilustrado. Se funda así un ámbito «crítico» que basa su legitimidad en su naturaleza no política. Ello llevará a un juego doble entre crítica moral de la política y política encubierta que el autor caracterizará como «hipocresía». El espacio público crítico nace condenado a la hipocresía, a partir de su incapacidad para autopercibirse como fenómeno político. Esta crítica ilustrada se resolverá *políticamente* en el Terror y la dictadura, y en una Filosofía de la Historia progresiva que, por vía de compensación, prometerá la victoria de la élite ilustrada por un camino distinto al de la lucha y la guerra civil.

Las notas características del espacio público moderno, en su concepción, se dibujan casi por oposición a una caracterización implícita de «lo político», encarnado hasta entonces en la figura estatal. Según Koselleck (quien sigue en este punto a Schmitt), lo político apunta en primera instancia directamente a la capacidad de decisión. Especularmente, en el espacio público ilustrado el horizonte de la decisión desaparece, ya sea porque el proceso de «crítica» es infinito, ya sea porque la decisión se diluye en el devenir histórico (Schmitt, 1985). En segundo lugar, lo político define a su vez el lugar de la soberanía. Inversamente, el espacio crítico ilustrado mantendrá siempre como problema irresuelto la cuestión de la soberanía (o bien porque funde gobernantes y gobernados en una abstracta voluntad popular, o bien por diluirse en la utopía de la sociedad autogestionada). En tercer lugar, si lo político-estatal nace a partir de una neutralización política de las diferencias morales y religiosas, de los privilegios estamentales o de los intereses particulares, inversamente el espacio público crítico intentará una neutralización moral de los núcleos de conflicto político. En cuarto lugar, lo político-estatal supone la dimensión subjetiva de la responsabilidad, que a su vez implica previsibilidad y calculabilidad racional de las consecuencias. Inversamente, el espacio público crítico, forjado en la irresponsabilidad *de facto* emanada de la exclusión de toda capacidad de decisión, terminará diluyendo toda responsabilidad en la inocencia moral. Finalmente, si la construcción de lo político-estatal conjuró el peligro de la guerra civil (Hobbes), el espacio público (al perder la unidad dada por el Estado y volver el principio de la crítica sobre sí mismo) actualiza el fantasma de la guerra de todos contra todos.

En el relato de Koselleck, lo público antes identificado con lo estatal es, a partir de la Ilustración, representación de la sociedad y, en extremo, se identifica con el anti-Estado. El espacio público ilustrado nace con una especie de «déficit político» que proviene de su originaria pretensión de emancipación de todo poder político. No se identifica ni con lo aparente, ni con lo abierto, ni con lo colectivo. Nace como un «arcano social» que se opone a los *arcana imperii* (Koselleck, 1985b). En esta versión crítico-conservadora de la idea de espacio público no hay institucionaliza-

ción posible ni capacidad de transformar la lógica de lo político a partir de la instauración de un principio de control o de representación. El surgimiento del espacio público no supone transformación de lo político, sino crisis.

Si para Koselleck estamos en presencia de una realidad específicamente moderna, para Arendt, en cambio, la modernidad trajo consigo el declive del espacio público. La noción de esfera pública que acuña Arendt se ha prestado a las más diversas interpretaciones (Arato y Cohen, 1992; Bernstein, 1986; Benhabib, 1988; Passerin, 1989). En su obra, la esfera pública aparece relacionada, por un lado, con la condición constitutiva de la vida humana y con una teoría de la acción, por otro, con configuraciones específicas e históricamente irrepetibles como la polis griega o la república romana. En términos generales, lo público es conceptualizado como un espacio de aparición que permite que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas por los actores y que la pluralidad, constitutiva de la condición humana, se manifieste. En este sentido, «aparece» cada vez que los hombres se reúnen y se «revelan» ante los demás. En un segundo sentido, lo público refiere al «mundo en común», que al mismo tiempo «relaciona y separa» y que proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal al espacio de apariencias (Arendt, 1958, 52-53). Espacio de apariencia y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos y sus rasgos centrales son: revelación, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos y las instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos a la vez comunes y de diferenciación.

En oposición al espacio público, el espacio privado supone actividades que refieren a la creación de artefactos y a la reproducción de la vida. Es el ámbito de la necesidad y «de aquello que debe ser protegido de la luz pública» (Arendt, 1958, 71). Así, público y privado parecen remitir, en primera instancia, a dos ámbitos ontológicamente diferenciados, a dos principios y a dos sedes de actividades distintas. Lo público remite a la acción y al discurso; lo privado, a la reproducción y al trabajo. Lo público es lo aparente y manifiesto; lo privado, lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído a la mirada de los demás. Lo público es el espacio de la libertad, de la capacidad de inicio de algo nuevo; lo privado, el ámbito de la necesidad, de la reproducción (Arendt, 1958, 71).

El modelo clásico, construido como espacio de igualdad política entre los ciudadanos, como espacio de indiferenciación entre gobernantes y gobernados, como expresión de la pluralidad de opiniones y como despliegue de una interacción despojada de violencia y coerción (que, a su vez, se basaba en la resolución de las necesidades en el ámbito doméstico) permitió, en la interpretación de Arendt, que ese espacio público fuera el lugar de la lucha por el reconocimiento, por esa permanencia

en las historia y en la memoria, en el que se manifestaran las grandes palabra y las grandes acciones (Arendt, 1958, 39). Así, el nítido modelo de diferenciación entre lo público y lo privado en la antigüedad clásica garantizó su complementariedad. El supuesto presente en toda la obra de Arendt, es que allí donde los principios de un ámbito irrumpen en otro, ambos resultan viciados.

En *La condición humana*, la declinación de lo público aparece directamente relacionada con su tesis del «ascenso de lo social». En un primer momento, este ascenso de lo social parece coincidir con el surgimiento del Estado-nación y con la diferenciación Estado-sociedad que viene a reemplazar la dicotomía *polis-oikos* y a dislocar el significado de la distinción público-privado.

En textos posteriores, la idea de espacio público aparecerá más ligada a un conjunto de instituciones políticas y a un concepto de libertad positiva, de cuño republicano. Sin embargo, «la cuestión social» (Arendt, 1963) vuelve a aparecer como causa —entre otras— de la declinación del espacio público en la modernidad post-revolucionaria. Sociedad y Estado son el gran blanco del ataque: el Estado soberano moderno es sólo centralización burocrática y la sociedad es sólo sociedad de masas, ambos enemigos de la república de ciudadanos. En ningún caso sociedad y Estado son utilizados en función analítica, y ello dificulta de entrada, aun con intención normativa, la posibilidad de pensar una síntesis entre el republicanismo antiguo, la sociedad y el Estado moderno. El espacio público aparece pensado bajo la antigua forma de la «sociedad política», diferenciada del espacio privado (ámbito de la conciencia moral, de la intimidad emocional y sentimental, y de la producción económica). De donde resulta que lo público-político propiamente es lo no social y lo no estatal. Esta confusión terminológica acompañará muchas caracterizaciones contemporáneas de la esfera pública.

Una ponderación positiva de la génesis de la esfera pública burguesa la encontramos en Habermas. En su ya clásico texto *Historia y crítica de la opinión pública*, el interés del autor se centra en el proceso de formación y en los contenidos normativos encerrados en la esfera pública que, como en el caso de Koselleck, es tratada como una categoría histórica moderna. Aún más, esta esfera pública y autónoma de deliberación política, constituida por sujetos capaces de argumentar racionalmente y en condiciones de igualdad de participación, constituye uno de los rasgos constitutivos del proyecto de la modernidad. El surgimiento de la esfera pública burguesa acompaña la emergencia de la sociedad civil como ámbito diferenciado del Estado, y se construye a partir de la desintegración y polarización de los poderes feudales en elementos públicos y privados. Esta esfera, conformada por la reunión de los privados «en calidad de público», tendrá dos soportes o fuentes privilegiadas. Por un lado el mercado (de noticias y de mercancías), por otro, la subjetividad

burguesa gestada en el ámbito íntimo de la familia patriarcal. El ámbito de la sociedad civil burguesa se afirma progresivamente en un encuentro cada vez más crítico con la autoridad política. Se verificará así «[...] la transformación del *publicum* en el público, del *subjectum* en sujeto (raciocinante), la transformación del destinatario de los mandatos de la autoridad en su adversario» (Habermas, 1981, 62). La esfera pública es caracterizada entonces como la reunión de los privados en calidad de público para debatir sobre las reglas generales que regulan las relaciones de «la esfera privatizada pero públicamente relevante del intercambio mercantil y del trabajo social» (Habermas, 1981, 65). La esfera pública encarna la idea de raciocinio en público, de convencimiento racional y, en última instancia, expresará la aspiración a racionalizar el poder. Esta conflictiva y no del todo resuelta relación se verificará en la alternancia entre la pretensión de construir un poder alternativo (la Revolución Francesa), la aspiración liberal a controlar y limitar el poder (imponiendo restricciones normativas a su funcionamiento) y la aspiración emancipatoria de extinción del poder estatal y su disolución en el seno de la sociedad civil.

En este texto pionero, la esfera público-política que emerge desde la esfera público-literaria mantiene o preserva el principio de comunicación libre de constricciones originalmente establecido en el seno de la familia nuclear. Es así que aun antes de que se estableciera una esfera pública propiamente política, la subjetividad crítica surgida en intimidad de la familia burguesa fue «fogueada» en el ejercicio de una publicidad literaria que sería el embrión de la moderna «opinión pública».

La esfera pública cuya génesis traza Habermas se define como: *a*) burguesa, en tanto son los propietarios independientes, cuyo estatuto coincide con la calificación en términos de educación, los que participan en la generación de una voluntad colectiva a través de un proceso de comunicación racional libre de dominación; *b*) liberal, en tanto los derechos que aseguran la autonomía de esta esfera, en conjunción con los que aseguran el ámbito de autonomía individual, consolidan al mismo tiempo la esfera pública y privada de la sociedad civil y se erigen en barreras para la intromisión del poder público y; *c*) democrática o potencialmente democrática, en el sentido de que el poder burocráticamente organizado es controlado y equilibrado por una esfera público-política que, emergiendo de la sociedad civil, penetra en el Estado en la forma del parlamento (Arato y Cohen, 1992).

Para el Habermas de este texto, la «caída» de esta esfera pública liberal se relaciona causalmente con la transformación de sus condiciones de posibilidad, básicamente con la dilución de los límites entre sociedad civil y Estado. La transferencia de funciones públicas a asociaciones privadas, contracara de la extensión de la autoridad publica en ámbitos considerados privados, la crisis de la esfera íntimo familiar y su escisión re-

pecto del «mundo de la organización», la transformación del público crítico en público usuario o cliente y, sobre todo, la declinación del ámbito público-literario y su transformación en cultura de masas, alteran radicalmente las condiciones de la publicidad. La opinión pública deja de ser formación consciente y racional de voluntad colectiva y se transforma en manipulación y aclamación. La penetración de intereses privados en la esfera pública transforma la discusión racional en demandas y reclamos propagandísticos, la argumentación, en identificación.

Habermas, en su obra posterior, buscaría en «la reproducción y multiplicación social de esferas de publicidad, semejantes al tipo ideal por él descrito, el modelo para un proyecto de democratización radical de la sociedad» (Colom, 1992, 207). Las expectativas puestas en ella reflejarían una suerte de recuperación y ampliación de las categorías definitorias de la ciudadanía. La posibilidad de formación racional de la voluntad se encarna en un proceso argumentativo en el que todos los afectados por normas sociales y políticas generales evalúan la validez de las mismas a través de la participación en el discurso práctico: «El espacio público-político puede cumplir su función de percibir y tematizar problemas que conciernen a toda la sociedad, sólo en la medida en que se forma a partir de los vínculos comunicativos de los potencialmente afectados. Está integrado por un público que se recluta de la totalidad de los ciudadanos» (Habermas, 1992, 188). En el prólogo a la última reedición, Habermas inscribe retrospectivamente su idea de la «esfera de lo público» en las coordenadas del «redescubrimiento de la sociedad civil» (Habermas, 1992). Así la esfera de lo público parece asimilarse a una red de «relaciones de asociación» (asociaciones voluntarias y autónomas de distinto tipo) que aparece conectada con los ámbitos privados de la vida «[...] de manera tal que las estructuras espaciales de interacciones simples se amplían y se abstraen pero no se destruyen». La esfera de lo público recibe entonces sus impulsos de la elaboración privada de problemas que afectan las historias de vida y a su vez supone que «el público de los ciudadanos debe ser persuadido mediante aportaciones comprensibles y de interés común en relación a temas que considera relevantes» (Habermas, 1992).

Así, a diferencia de Arendt, la frontera entre la esfera de lo privado y de lo público no está dada por un conjunto de temas o de relaciones, sino por «condiciones modificadas de comunicación» (Habermas, 1992; Benhabib, 1990). El problema de la decisión, subrayado como déficit desde la perspectiva de Koselleck, se transforma en una condición favorecedora, en tanto el desligarse de las obligaciones relevantes para la decisión forma parte de las condiciones de posibilidad de la gestación de un consenso racional.

Una manera radicalmente diferente de desvincular decisión y «discusión» la encontramos en la caracterización de los espacios y canales de gestación de la opinión pública que nos brinda N. Luhmann. Para Luh-

mann, los conceptos forjados por la teoría política clásica fueron, sobre todo, respuesta a problemas, expresión de conquistas institucionales y de exigencias de conducta. Repensar o reconstruir esos conceptos clásicos a través de nuevos instrumentos de pensamiento (teoría de las decisiones, teoría de sistemas, etc.) supone ubicarlos en el campo de un problema y su ámbito de solución. Ello ocurre con la idea de opinión pública y los conceptos relacionados con ella, que deben ser pensados básicamente como instrumentos de selección y estructuración de la comunicación política (Luhmann, 1980 y 1990). En el relato de Luhmann, las condiciones de surgimiento de esa esfera pública burguesa, de ese «público» que se autorrepresentaba como «la sociedad» y que pensaba sin fisuras el pasaje de la razón individual a la general (estilizadas en la reconstrucción histórica habermasiana) no podían durar mucho. Tampoco la forma de enfocar el problema (como control o transformación del poder). Se trata de pensar la función que cumple aquello que tradicionalmente se denomina opinión u espacio público. En ultima instancia, la pregunta por la función remite a «la contingencia jurídica y política de las decisiones vinculantes: lo jurídica y políticamente posible es sumamente arbitrario y debe ser reducido apelando ya no a la verdad sino a la opinión consolidada en la discusión» (Luhmann, 1980, 93). La comunicación política se estructura en torno a «temas» (los que reducen o limitan el abanico de lo políticamente posible) y canalizan el potencial mínimo de atención consciente del público (Luhmann, 1980, 93). Los «temas» (definidos como complejos indeterminados de sentido, susceptibles de desarrollo, en torno a los cuales se pueden discutir y gestar opiniones comunes o diferentes (Luhmann, 1989) son, a partir del lenguaje común y antes de la articulación de opiniones en torno a un tema, los que constituyen la estructura de los procesos de comunicación. La distinción entre «tema» y «opinión» resulta crucial, y sólo así cobra sentido hablar de consenso o de disenso. La reducción de la complejidad de los procesos de comunicación, que la «opinión pública» lleva a cabo, refiere entonces no a las «opiniones» sino a «los temas» y a su capacidad para estructurar el proceso de comunicación. «El problema no consiste entonces en la generalización del contenido de las opiniones individuales en formulas generales, aceptables por cualquier persona dotada de razón, sino en la adaptación de la estructura de los temas de la comunicación política a las necesidades decisionales de la sociedad y de su sistema político» (Luhmann, 1989, 98). Así, la diferenciación entre *reglas de atención* y *reglas de decisión*, al mismo tiempo que separa analíticamente, pone a su vez en relación la selección del tema, a partir de una atención (que debe ser tratada como un bien escaso) con los procedimientos para la toma de decisiones razonables y correctas. Para el sistema político, la opinión pública funciona así como «una observación de los observadores» y, como espejo, sirve a la «vuelta de la política sobre sí misma» (Luhmann, 1990, 205).

El «espacio público» podría definirse así como «el complejo de reglas de atención y de formación de temas» de un determinado sistema político. Las «reglas de atención» derivan de la estructura del sistema político, que de este modo «regula» la opinión pública sin llegar a determinarla. El concepto de «publicidad» se redefine en términos sociológicos como «neutralización de las exigencias de los roles que derivan de subsistemas sociales más limitados, y por lo tanto lejanía cuando no anulación, de los vínculos que el individuo ha contraído autónomamente en sistemas más restringidos a través de su comportamiento» (Luhmann, 1990, 110). Ni siquiera la versión ilustrada del concepto de publicidad puede ser comprendida en términos de «claridad», «apertura», «verdad», «justificación», etc., sino que también ella surge de los problemas específicos que esta publicidad simbolizó: la posibilidad de integración social mediante la neutralización de tradiciones particulares, de las necesidades e intereses de los subsistemas particulares (Luhmann, 1990, 111). Con la transformación de la sociedad y la mayor diferenciación se impone una nueva interpretación del concepto de publicidad. Ya no es posible pensar una integración de toda la sociedad que se lleve a cabo a través de opiniones públicas desligadas de cualquier subsistema. La publicidad, pensada en relación con el sistema político, puede ser caracterizada hoy como «la suposición de la aceptación de temas». Ni ejercicio del poder colectivo, como en Arendt, ni supuesta crítica moral como en Koselleck, ni control o racionalización como en Habermas. La publicidad alude a la posibilidad de institucionalización y estabilización de temas y su problema mayor es potenciar una atención siempre escasa.

CRÍTICAS Y ADAPTACIONES

Una de las críticas contemporáneas más fuertes a la manera tradicional de trazar los límites entre lo público y lo privado (y a las consiguientes caracterizaciones del espacio público) provino de la perspectiva feminista. Las tensiones entre las concepciones de igualdad, libertad y consentimiento sostenidas en la esfera política, y las relaciones patriarcales en la esfera íntima, fueron identificadas desde un punto de vista histórico y teórico por numerosos autores (Elshtein, 1981; Frazer, 1990; Landes, 1988). Sin embargo, la teoría política contemporánea parece seguir identificando (para la perspectiva feminista) lo político con lo público. En ese sentido, la crítica señala que: *a*) las teorías contemporáneas del espacio público han ignorado el problema de género y han sido incapaces de incorporar el tema de la diferencia en todos los terrenos (Frazer, 1990); *b*) se disuelven o no se perciben las relaciones de poder en la esfera «íntima», que en el seno de la familia quedan así ocultas bajo el rubro de «lo privado» (Elshtein, 1981), y *c*) críticas más recientes apuntan a la naturale-

za político-ideológica de estas categorías y, en parte, a superar la jerarquía de género que otorga mayor poder a los hombres que a las mujeres «para trazar la línea entre lo público y lo privado» (Frazer, 1990, 611).

Otro conjunto de críticas se ha dirigido a cuestionar la idea de «una» esfera pública, poniendo el acento en la pluralidad de públicos: esfera pública oficial dentro del Estado, esfera pública extragubernamental constituida por los medios, públicos alternativos asociados a los movimientos sociales, grupos activos en la formación de opinión, y la constitución efímera pero intensa de esferas públicas informales que cobran existencia en la vida cotidiana (cada vez que la gente se reúne para discutir en la calle, en el ámbito doméstico, en la oficina, etc. [Kean, 1992]).

En América Latina, la discusión sobre «el espacio público» ha cobrado relevancia en los últimos años, enmarcada dentro del debate de las transiciones a la democracia. En el abordaje del problema pueden distinguirse trabajos histórico-teóricos (Sábato, 1992; De la Peña, 1992; Escalante, 1992) que apuntan a rastrear la génesis, y en la mayoría de los casos la ausencia o limitaciones de un espacio público de las características señaladas en las concepciones analizadas anteriormente. Otro conjunto de estudios, de índole teórico-normativa, apuntan en cambio a recuperar la idea de espacio público como lugar de constitución y expresión de la ciudadanía. Se intenta, a través de la recuperación teórica de la idea de esfera pública, superar la distinción absoluta entre «lo estatal» y «lo privado» (esqueleto de los diagnósticos neoliberales más simplistas), reivindicando «lo público» como una dimensión aparentemente ausente en los programas progresistas en América Latina. La propuesta se dibuja claramente sobre el horizonte de la reforma democrática del Estado y apunta, sobre todo, al fortalecimiento de la participación ciudadana en la decisión y la gestión de los asuntos colectivos. Frente a la alternativa entre mercado y Estado, entre la mercantilización de todas las relaciones sociales y el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, el espacio público se piensa como una esfera autónoma, escenario de la participación social y, en algunos casos, instancia de descentralización de las decisiones (Portantiero, 1989). En otros casos, el énfasis es puesto en la dimensión de la integración social y en la recuperación de un sentido de lo colectivo frente a la fragmentación y atomización provocadas por la «vuelta al mercado». El espacio público ciudadano reivindicaría la individualidad integrándola en lo colectivo, reconocería públicamente a los individuos, iluminando así la pluralidad y la diferencia, integrándolas plenamente en el momento ciudadano (Lechner, 1990).

El espacio público aparece así como el lugar de expresión de la sociedad civil plural, de sus aspiraciones, valores, propuestas. Lugar de «auto mediación» de la sociedad civil con un Estado entendido como «núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la so-

ciedad puedan tener expresión» (Portantiero, 1989). En la discusión reciente de la politología latinoamericana, el énfasis en el terreno institucional se traduce en la afirmación de un esquema ampliado de participación sintetizado en el Parlamento, símbolo de la «publicidad» del debate y órgano tradicionalmente pensado como «mediación» entre sociedad y Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Allard, L. (1992), «Pluraliser l'espace public: esthétique et medias»: *Quaderni 18.*

Arato, A. y Cohen, J. (1992), *Civil Society and Political Theory,* MIT Press, Massachusetts.

Arendt, H. (1958), *The Human Condition,* University of Chicago Press, Chicago.

Arendt, H. (1963), *On Revolution,* Penguin, New York.

Arendt, H. (1973), *Crisis de la República,* Taurus, Madrid.

Aries, Ph. y Duby, G. (1990), *Historia de la vida privada,* Taurus, Madrid.

Ball, T. y Farr, J. (1989), *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge.

Benhabib, S. (1988), «Judgment and Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought»: *Political Theory 161.*

Benhabib, S. (1992), «Models of Public Space: H. Arendt, the Liberal Tradition, and J. Habermas», en C. Calhoum, *Habermas and the Public Sphere,* MIT Press, Massachusetts.

Bernstein, R. (1986), «Rethinking the Social and the Political», en *Philosophical Profiles,* Basil Blackwell.

Bobbio, N. (1987), *El futuro de la democracia,* FCE, México.

Bobbio, N. (1988), *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México.

Calhoum, C. (1992), *Habermas and the Public Sphere,* MIT Press, Massachusetts.

Cicerón, M. (1848), *Oeuvres Complètes,* Paris.

Cicerón, M. (1984), *Sobre la República*, Gredos, Madrid.

Clementi, F. y Musci, A. (1990), «Il Segreto di Stato»: *Dimocrazia e diritto,* Centro di studi e iniziativi per la riforma dello Stato.

Colom, F. (1992), *Las caras del Leviatán,* Anthropos, Madrid.

Cotterau, A. y Ladriere, P. (1992), *Pouvoir et legitimité: figures de l'espace public,* École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

D'Agostino, F. (1992), «The Idea and the Ideal of Public Justification»: *Social Theory and Practice 18.*

De la Peña, G. (1992), «Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos», mimeo, El Colegio de México.

De la Peña, G. (1993), «Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura,* IIF UNAM, México.

D'Ors, A. (1984), «Introducción» en Cicerón, *Sobre la República,* Gredos, Madrid.

Elshtein, J. (1981), *Public Man, Private Woman,* Princeton, Nueva Jersey.

Escalante, F. (1992), *Ciudadanos Imaginarios,* El Colegio de México, México.

Frazer, N. (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Frazer, N. (1990), «Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy»: *Social Text 25-26.*
Gadamer, H. G. (1984), *Verdad y método*, Salamanca.
Gobetti, D. (1992), *Private and Public*, Routdledge, London.
Gunn, J. A. W. (1989), «Public Interest», en T. Ball y J. Farr, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge.
Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
Habermas, J. (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1992), L'espace public, 30 ans après»: *Quaderni 18.*
Hobbes, Th. (1966), *English Works*, Scintia, A. Alen.
Kant, I. (1989), *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
Kean, J. (1992), *La vida pública y el capitalismo tardío*, Alianza, México.
Koselleck, R. (1985a), *Critique and Crisis, Enlightenment and the Patogenesis of Modern Society*, MIT Press, Massachusetts.
Koselleck, R. (1985b), *Future Past*, MIT Press, Massachusetts.
Landes, J. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca.
Lechner, N. (1989), «El ciudadano y la noción de lo público»: *Leviatán 43-44.*
Lechner, N. (1990), «Modernización y modernidad: la búsqueda de ciudadanía», en *Modernización económica, democracia política y democracia social*», El Colegio de México, México.
Luhmann, N. (1980), *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Milano.
Luhmann, N. (1989), *Ecological Communication*, Polity Press, Cambridge.
Luhmann, N. (1990), *Political Theory in the Welfare State*, de Gruyter, Berlin-New York.
Paperman, P. (1992), «Les émotion et l'espace public»: *Quaderni 18.*
Passerin d'Entreves, M. (1989), «Agency, Identity and Culture», *Telos 9/1-2.*
Portantiero, J. C. (1989), «La múltiple transformación del Estado Latinoamericano»: *Nueva Sociedad 104.*
Radbruch, G. (1951), *Introducción a la Filosofía del derecho*, FCE, México.
Sábato, H. (1992), «Ciudadanía, participación política y la formación de una esfera pública en Buenos Aires»: *Past and Present.*
Schmitt, C. (1982), *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid.
Schmitt, C. (1985), *El concepto de lo político*, Folios, México.
Skinner, Q. (1984), «The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives», en R. Rorty (ed.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press.
Vecca, S. (1992), *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano.
Vernant, J. P. (1994a), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.
Vernant, J. P. (1994b), *Les ruses de l'intelligence*, Flammarion, Paris.
Virolli, M. (1992), «Revolution in the concept of politics»: *Political Theory 20/3.*
Weber, M. (1980), *Economía y sociedad*, FCE, México.

LA JUSTICIA

Alberto Saoner

I. INTRODUCCIÓN

El tema de la justicia obliga a referirse a una serie de aspectos, que contienen importantes interrogantes. Obviamente, la primera cuestión a dilucidar es el significado del propio término «justicia». Tradicionalmente considerada como una de las virtudes cardinales, veremos que —no obstante— presenta facetas que podrían considerarse como no típicas de las virtudes.

Pero el tratamiento de este primer aspecto, que podríamos calificar como definitorio, no puede completarse sin complicar otras cuestiones. De ellas, dos muy características, especialmente resaltadas por Hume, son la del origen de la justicia y la de sus motivaciones morales.

Un cuarto aspecto sería el contenido de la justicia, esto es, qué personas, acciones o situaciones pueden o deben considerarse «justas». Habida cuenta de que se acepta generalmente que dicho predicado no puede atribuirse —en la realidad existente, pasada o actual— a la totalidad de aquellos sujetos (dicho en pocas palabras, que la injusticia es relativamente frecuente, sea en personas, acciones o situaciones), un capítulo, más político-práctico que teórico, sería el de las vías de aplicación de la justicia. Este quinto aspecto, aparentemente menos teórico, tiene sin embargo una gran variedad de implicaciones sociológicas, psicológicas, económicas, etc., que lo convierten en algo más complejo que una simple tarea de decisionismo político.

La cuestión del contenido de la justicia, que hemos enumerado convencionalmente como cuarto aspecto, podría subdividirse en dos niveles, dependientes el uno del otro. El primero sería el de los criterios fundamentales, y el segundo, el de su concreción en las instituciones sociales

básicas. Conviene no confundir este último con el que más arriba se ha denominado como quinto aspecto. Un ejemplo puede ayudar a aclararlo: si, por ejemplo, se hubiera establecido que el criterio fundamental de la justicia radica en la satisfacción de las necesidades y, a su vez, se considerara que tales necesidades deben ser consideradas iguales en todos los seres humanos, la concreción de dicho criterio conduciría a establecer un sistema socioeconómico de tipo igualitario en la distribución de los recursos. A su vez, la transformación de la sociedad hacia este objetivo concreto podría exigir unas medidas, fiscales o de otro tipo, que condujeran hacia él. El criterio general abstracto de las necesidades y el sistema social coherente con él, constituirían los dos niveles del mencionado cuarto aspecto, mientras que las medidas fiscales (o las que fueren) constituirían el quinto aspecto.

Relacionada en una u otra medida con todos los aspectos mencionados, se encuentra la perspectiva histórica. La evolución del concepto de justicia, de las teorías sobre sus orígenes y sus motivaciones morales, de sus criterios básicos, no es solamente un tema de pura erudición cultural. Muy probablemente, el conocimiento de este proceso histórico puede arrojar mucha luz sobre todos esos aspectos. Y esta claridad podría quizás revelar algunas coordenadas a lo largo de las cuales se ha desplazado —de manera no explícita— el tema que nos interesa. Pongamos un ejemplo puramente hipotético: si el análisis histórico revelara una evolución teórica paralela a ciertas características sociales, todos los aspectos de la justicia serían susceptibles de una consideración más iluminadora. Imaginemos que este aspecto fuera el tamaño de las agrupaciones humanas; en tal caso, no solamente tendríamos una visión más precisa de las razones subyacentes en los conceptos y las teorías, sino que —a la vez y de modo más importante— tendríamos indicaciones de futuro sumamente útiles para su aplicación.

II. SOBRE EL CONCEPTO

Desde tiempos muy remotos, la justicia ha sido considerada como una de las virtudes fundamentales y, en general, como la más importante de todas ellas. Sin embargo, en cierto sentido, cabría dudar de que pueda considerársela como una virtud. La duda viene motivada por una ambigüedad que su propio concepto presenta. Por una parte, puede hablarse de personas justas y de acciones justas, del mismo modo que podría hablarse de personas valerosas y de acciones valerosas. Desde esta perspectiva, justicia y valor aparecen característicamente como virtudes, al referirse a sujetos humanos que las poseen. Pero, por otra parte, la justicia puede predicarse de situaciones, estados de cosas. En este segundo sentido, no parece que pudiera hablarse de situaciones «valerosas». Un es-

tado de cosas no aparece como un tipo de sujeto al que quepa calificar como de «valeroso», «prudente» o «con dominio de sí mismo», por poner ejemplos típicos de las virtudes más conocidas, que podrían extenderse indefinidamente [1].

Ya en Aristóteles podemos encontrar un principio de explicación de lo que ocurre con la justicia. Se nos hace notar que lo típico de las virtudes es la constitución de un hábito que redunda, en primer lugar, en beneficio del sujeto de las mismas. Ser prudente, valiente o templado es, en primera instancia, bueno para el ser humano en cuestión y, sólo de forma derivada, para el resto de los seres humanos relacionados con él. La justicia, en cambio, redunda primariamente en beneficio de los demás, puesto que es esto precisamente lo que se busca. Es cierto que una definición clásica de justicia es la de «obtener y dar lo que es debido». El primer verbo se refiere indudablemente al propio beneficio, pero el problema radica fundamentalmente en la capacidad de reconocer las exigencias adecuadas, y resulta poco probable que uno tienda a equivocarse por defecto en lo que se refiere a las exigencias propias. Lo difícil y característico es el reconocimiento de las exigencias ajenas.

La doble perspectiva de la justicia como virtud y como estado de cosas se presenta en el propio Aristóteles con la cuestión de si es posible que exista injusticia sin personas o acciones injustas. La situación injusta depende de cánones «objetivos», pero la injusticia en las acciones y en los sujetos pasa por un análisis, que debe tener en cuenta las intenciones, la libertad y la propia constitución del sujeto. De este modo, puede verse que los baremos de la «virtud» y de la «situación» no tienen por qué ser los mismos. Esto viene a explicar la tendencia moderna a centrarse en el segundo de estos aspectos, dejando en gran parte de lado el tema de la virtud.

En cualquier caso, es indudable que, desde una u otra perspectiva, el concepto de justicia que subyace en ambas, con las posibles diferencias de «baremos» a las que se ha hecho mención, es fundamentalmente el mismo. Tradicionalmente, la investigación del origen de su significado suele centrarse —en nuestra tradición filosófica— en la Grecia clásica, donde probablemente se encuentra el tratamiento más rico que el tema haya merecido en la Antigüedad. No obstante, el pensamiento occidental, en el desarrollo que llega hasta nuestros días, ha recibido también otras in-

1. Algo similar ocurre con el término *bueno*. Tanto una persona, como una acción o un estado de cosas pueden recibir este predicado, pero solamente en los dos primeros casos podríamos hablar con propiedad de una virtud. En muchos casos, *justo* y *bueno* han sido considerados casi como sinónimos, posiblemente debido a la similtud apuntada entre sus casos. Pero dejando de lado un análisis más detenido, prescindiremos de la noción de *bueno*, dado que éste aparece como el término más general de significación positiva, en cualquier acepción, y como el término máximo de recomendación por lo que se refiere a juicios valorativos.

fluencias de las que las más importantes han sido la romana y la judeocristiana. De ahí que sea correcto tener presente, junto a las helénicas *diké* y *dikaiosune*, la *iustitia* romana y la *tsedeq* hebraica. Esta última viene a representar la norma de conducta en este mundo y depende naturalmente de Dios[2]. El término romano, aunque traduce el término griego, está relacionado con la ley, y representa la conformidad con ésta[3].

La historia de la noción de justicia recoge esta, al menos, triple herencia que es responsable de los matices morales, religiosos, políticos y jurídicos, e incluso sociopsicológicos, connotados por ella. Gran parte de ellos estuvieron presentes en el debate griego clásico, pero su vigencia en los sentidos actuales difícilmente podría explicarse sin la influencia de las otras tradiciones.

De hecho, cabría hablar en cierto modo de influencia reiterativa por cuanto, una y otra vez, la filosofía política, a lo largo de la historia y hasta nuestros días, ha pretendido recuperar matices del concepto original presuntamente perdidos a causa de haberse privilegiado otros. Las «vueltas» a Aristóteles, Locke, Hume o Kant, por poner sólo algunos ejemplos muy significativos, constituyen una muestra de ello, a la vez que ponen de relieve el hecho de que un tratamiento más profundo del tema no puede dejar de lado su análisis histórico.

Dejando aparte, de momento, las complejidades históricas, se puede apreciar otra dualidad en el concepto de justicia, que correspondería en definitiva a las dos clases principales señaladas por Aristóteles y que se suelen designar como «conmutativa» y «distributiva». Como se verá, suele ser la segunda de ellas la que ocupa en mayor medida las discusiones teóricas sobre la justicia.

La justicia «conmutativa», como su propio nombre sugiere, tiene su lugar principal en las relaciones de intercambio. Preferentemente se refiere a las de bienes, que han de ser aceptables y libres, pero puede extenderse a las de castigo, compensación, corrección o rehabilitación, que también se caracterizan por un tipo de relación «dual» (bien por bien, castigo por delito, etc.). El criterio de la relación sería el de la igualdad aritmética (*sinalagmática*, según Aristóteles). Es decir, la relación será justa (el intercambio comercial o el castigo por el crimen) si los objetos de intercambio son iguales.

La justicia distributiva se refiere a la proporción adecuada en que se

2. El pensamiento hebraico —a diferencia del griego— no podía concebir ningún poder, más allá de Dios, al que éste mismo debería conformarse. No es extraño, por tanto, que el término y la noción de *tsedeq* sufriera una evolución que reforzó su sentido religioso, a costa de su poder moral. Su traducción por *dikaiosune*, en la versión griega de los Septuaginta, fue indudablemente una causa importante en la «con-fusión» del pensamiento ético griego con la religiosidad hebraica.

3. Lógicamente, esta conexión permite que se establezca una dependencia entre la justicia y el tipo de ley dominante. En el caso de su adopción por el cristianismo (como en el de cualquier otra religión), dependerá de la ley de Dios.

distribuyen cierto tipo de bienes, esta vez en una escala global (grupo, sociedad, etc.). Los bienes en cuestión pueden ser muy variados (dinero, propiedad, privilegios, oportunidades, educación, derechos, etc.). En este tipo de justicia, Aristóteles habla de «igualdad geométrica», esto es, proporcionalidad. En cierto sentido, podría considerarse que la justicia conmutativa es un caso particular de la distributiva, dada la posibilidad de considerar dualmente la relación, como sería el caso de las acciones de alguien y su premio, o entre el *status* (capacidades, realizaciones) de alguien y su compensación. Correspondientemente, la igualdad aritmética (igualdad sin más) sería un caso particular de la igualdad geométrica (proporcionalidad).

Uno de los problemas que inmediatamente surge es el de los criterios o baremos por el que dichas igualdades se han de valorar. Como veremos, éste es un punto central en el tema de la justicia distributiva, comúnmente llamada justicia social. Una mirada superficial a la historia del debate originado por esta cuestión parecería sugerir la imposibilidad de eludir interpretaciones historicistas y/o relativistas.

Pero el historicismo y el relativismo gravan también en la justicia sinalagmática. Tanto en el caso de un intercambio como en el de un castigo, deben existir criterios previos que constituyan un sistema de medidas. Trasladado a nuestro tiempo, para muchos el sistema de medida de los intercambios vendría lógica y justamente establecido por el mercado. Posiblemente, en tiempos anteriores, operaría algún mecanismo similar. Pero el criterio del mercado, fuera de su mera formulación abstracta, no sólo es altamente variable sino que su variancia está sometida a un número muy considerable de factores.

Como se sabe, el mecanismo regulador del mercado, en su forma pura, descansa en el juego recíproco de la oferta y la demanda. Marx trató de mostrar que dicho mecanismo se apoya en la noción de valor-trabajo. De ella surgiría el valor de cambio como contrapuesto, o superpuesto, al valor de uso. No hace falta ser demasiado penetrante para darse cuenta de cuán complejas resultan ambas nociones, tanto en su determinación como en sus elementos constitutivos. Me refiero por lo que atañe, por ejemplo, a su constitución, a los elementos físicos, técnicos y psicológicos sobre los que se construyen las nociones de actividad y deseo, así como por lo que atañe a su determinación, los criterios o sistemas de evaluación que permitirían su eventual medición, aunque sólo fuera comparativa.

Un razonamiento similar cabría hacerse en relación con la justicia distributiva. Ni siquiera la vieja formulación bíblica del «ojo por ojo y diente por diente» estaría exenta de reticencias. ¿Valen los ojos y los dientes exactamente igual?

Esta última pregunta no es puramente retórica o banal. Tras el precepto bíblico se esconde la presunción implícita de una igualdad entre los

seres humanos; de lo contrario, no tendría sentido hablar de *justicia* retributiva[4].

Ni qué decir tiene que, si en la justicia sinalagmática gravita toda esta gama de condicionantes, el problema se ve fuertemente agravado en el caso de la justicia distributiva.

Aquí no se trata ya sólo de una relación bilateral, sino de una general. Es una actitud, en última instancia, personal (de ahí su aspecto de virtud) respecto de un estado de cosas existente o deseable. Será una actitud crítica respecto de las situaciones existentes o «reales», acompañada en su caso por una opción alternativa, parcial o total, por los aspectos juzgados negativos. El hecho de que la actitud, teórica o práctica, se dirija hacia un estado de cosas, ha ido inclinando la noción de justicia hacia esa especie de versión «objetiva».

Pero los estados de cosas o situaciones a las que la justicia se refiere están constituidos por seres humanos, y se trata —en definitiva— de relaciones humanas. El objetivo de la justicia es el establecimiento de un cierto tipo de relaciones —«justas»— en lo que atañe a la distribución de cierto tipo de bienes, espirituales y materiales. Cuáles sean o hayan de ser dichos bienes, es uno de los principales temas de una teoría de la justicia y, en última instancia, de toda filosofía política.

Sin embargo, en parte previa y en parte simultáneamente a la cuestión de los bienes a distribuir, se encuentra el criterio «justo» de distribución. Como ya se ha apuntado, pueden existir criterios diversos y, en muchos casos, incompatibles. Derechos, méritos y necesidades son quizá los ejemplos más notorios. Todos ellos encierran por lo menos dos problemas, uno cualitativo y el otro cuantitativo: el de su propia significación y el de su proporcionalidad. El primer problema afectaría, por ejemplo, a qué debe considerarse como mérito, y el segundo, a cuánto vale un mérito, al menos en relación con otros.

Como también se ha apuntado, la respuesta —al menos indicativa— a estas cuestiones debe buscarse en el seno de las diversas sociedades, o simples agrupaciones, y en todo el más o menos complejo entramado que constituye su estructura y su peculiaridad, que es la base sobre la que se edifican los valores que, a su vez, constituyen el fundamento de los criterios por los que se evalúa la justicia.

El tema de los criterios nos ocupará posteriormente. Pero lo expuesto hasta ahora nos lleva a mencionar un problema de fondo, del que sólo cabrá hacer un apunte somero.

4. Una investigación histórica interesante debería tratar de discernir las diferentes nociones de igualdad o proporcionalidad existentes en los diversos estados de la antigüedad. Por ejemplo, el Código de Hammurabi establece un sistema retributivo que distingue claramente entre hombres libres y esclavos, particularmente en sus regulaciones sobre el ejercicio de la medicina: en tal caso, no todos los ojos o las manos valen igual.

Históricamente, es patente que nos enfrentamos a una gran variedad de grupos sociales *desiguales*. En casi todas las sociedades, la distribución pretendidamente «justa», sea en función de derechos, méritos o necesidades, no es igualitaria, pero se supone que es —o debería ser— proporcional. En el *dar a cada uno lo suyo*, éste puede ser diferente de unos a otros, pero responde a una norma «justa». Los honores, por ejemplo, no son iguales para todos (al menos todos los honores), pero son los *debidos*. Siguiendo con el ejemplo, al rey se debe más honor que a los demás súbditos, y entre estos mismos existen también diferencias de honores. No hay, por tanto, igualdad, pero sí existe un tipo de proporcionalidad. Una concepción más radicalmente igualitarista, aunque limitada a un aspecto parcial, no tendría más que mostrar que el criterio básico de la distribución se aplica por igual a todos para pasar a la conclusión de una *debida* distribución igual. En tal caso, la proporcionalidad se habría reducido a un tipo concreto (1/1). Así ha venido ocurriendo históricamente en muchos casos, particularmente en los llamados derechos políticos de los ciudadanos, o en los llamados derechos humanos.

Lo anterior equivale a decir que la noción de *igualdad* es históricamente variable, quizás evolutivamente progrèsiva, a partir de una concepción inicial de proporcionalidad. El problema radica en esta última. Para nuestra racionalidad actual, la proporcionalidad parece casi axiomática, la única base lógica posible de cualquier tipo de distribución. Pero no sería absurdo plantearse cuál es el origen o el fundamento de tal criterio básico. ¿Por qué lo *justo*, lo *adecuado*, es lo *proprocional*, hasta el punto de llegar casi a identificarse su significado?

Nuestra racionalidad moderna, en particular la occidental, es heredera de la racionalidad clásica, predominantemente formada en Grecia, constitutiva de lo que empezó a ser la ciencia y la filosofía occidentales. Dicha forma de pensamiento, desarrollada a partir de, y enfrentada con, la razón mítica, se edificó sobre un nuevo tipo de racionalidad, la razón política y geométrica. Es probablemente a partir de este componente matemático donde pueda encontrarse la base del prestigio de la noción de proporcionalidad, tanto en su aplicación físico-cosmológica como en su aplicación antropológico-social.

III. SOBRE EL ORIGEN

La cuestión del origen de la justicia está interrelacionado con el problema de su motivación y, en cierto sentido, con el de su propia naturaleza. Pero es conveniente tratar de distinguirlos cuidadosamente.

En primer lugar, cuando se habla de origen se pueden entender varias cosas. Una de ellas es su origen histórico, esto es, el principio de su evolución a lo largo de los tiempos. Ésta es más bien una cuestión de hecho,

cultural y sociológica, como podría serlo el caso del origen histórico de la ciencia y de la filosofía o del arte. Su análisis debería llevar a descubrir la presencia de ciertas causas generales aplicadas a circunstancias particulares. De esta conjunción, y apartándonos del estudio histórico, nuestro análisis teórico debe centrarse en aquellas causas generales. Pero también en éstas aparecen facetas diversas que conviene deslindar.

Cuando se habla de las causas de la justicia, cabe referirse a aquellos determinantes que explican el surgimiento de la misma, es decir, que dan cuenta de por qué ha llegado a existir en el mundo de los seres humanos tal institución, sea que este término responda a su sentido de virtud, sea que responda a un modo de entender las relaciones humanas. En la literatura filosófico-política, tal problema se ha denominado frecuentemente como el de las «circunstancias de la justicia».

Un tema distinto es el de las llamadas «motivaciones» de la justicia. En este caso, de lo que se trata es de explicar cuál es el fundamento en la persona humana que ha llevado (o que lleva) a atribuir a la justicia una calificación moral. Es decir, en qué se apoya el sentido moral que conduce a la aceptación de la justicia, y que impulsa a su defensa, creando en la conciencia humana un sentimiento de deber o de obligación.

Para ayudar a aclarar la diferencia entre ambas cuestiones, podría acudirse a los dos sentidos principales que tiene el término «bueno». Uno de ellos es técnico o instrumental y el otro es moral. En ambos casos, el término es sinónimo de aprobación, recomendación o estimación positiva. Siendo claramente evaluativo, su diferente acepción en uno y otro caso hace que en el primero de ellos, el instrumental, se aproxime al carácter descriptivo.

En la primera acepción, decir que algo es bueno equivale a decir que es eficaz en relación con los fines para los que ha sido concebido. Un cuchillo, instrumento concebido para cortar, es bueno si cumple eficientemente con su función, esto es, si corta bien. Con este ejemplo (y con cualquier otro dentro de la misma acepción) se entiende fácilmente su doble faceta evaluativo-descriptiva. Por una parte, el enunciado «este cuchillo es bueno» aparece como una forma de recomendación, y de valoración del cuchillo; por otra parte, el enunciado describe el cuchillo, en el sentido de que el término «bueno» podría ser sustituido por una serie de adjetivos que enunciaran sus características («afilado», «templado», «resistente», «inoxidable», etc.), serie que justificaría su eficiencia.

En la segunda acepción, el término «bueno» tiene una carácter moral. Decir que una acción es buena equivale a decir que recibe nuestra aprobación moral, con independencia de las causas de la misma. La acción se conforma con una norma aceptada por nosotros, bien sea porque pertenece a un código dictado por alguna autoridad moral, bien sea porque surge de la razón o del sentimiento.

Aplicando esta distinción de los sentidos del término «bueno» al

tema de la justicia al que se estaba haciendo referencia, podría decirse que una cuestión es la de qué hace que la justicia sea «instrumentalmente buena», y otra, la de qué es lo que la hace «moralmente buena». Esta última cuestión es la que se ha denominado «las motivaciones de la justicia», y se examinará posteriormente.

Por lo que respecta a la primera cuestión, y manteniendo el paralelismo con el ejemplo del cuchillo, el problema radicaría en la eficacia de la justicia. Pero toda eficacia está encaminada a ciertos objetivos y determinada por ciertas circunstancias. En el caso del cuchillo, el objetivo era cortar y las circunstancias que lo determinaban eran, por un lado, la necesidad de disponer de cosas «cortadas» y, por otro lado, el que dichas cosas cortadas no existían así de manera natural, sino que la naturaleza presentaba, por decirlo de algún modo, cosas «enteras». Si la naturaleza nos ofreciera ya las porciones requeridas por nuestras necesidades, los cuchillos no tendrían por qué existir; lo mismo ocurriría si no necesitáramos disponer de porciones de las cosas y pudiéramos usarlas (a los efectos que fueran) de manera «entera».

La justicia, en tal sentido, realiza una función y es necesaria para ello. Como ya se ha visto anteriormente, la función de la justicia es la distribución adecuada de ciertos bienes. Las «circunstancias de la justicia» son las que hacen necesario que sea ella la que realice dicha distribución. Una de estas circunstancias, por poner de momento un ejemplo, sería la escasez de ciertos bienes frente a la apetencia que exista de ellos. Es esta asimetría la que requiere la existencia de la justicia. Si los bienes en cuestión fueran extremadamente abundantes, no habría el problema de su distribución y —por consiguiente— la justicia sería innecesaria.

Conviene ahora deslindar esta cuestión de otro problema que aparece complicado con ella, y que ya se apuntó en el tema del concepto de la justicia. Se acaba de recordar que la función de la justicia es la distribución *adecuada* de ciertos bienes. Una distribución será adecuada en la medida en que se conforme con ciertos criterios básicos. Cuáles sean éstos constituye uno de los puntos fundamentales y más debatidos, actualmente y a lo largo de la historia. Como tal ha de recibir, más adelante, tratamiento especial. Pero, suponiendo hipotéticamente que existiera un acuerdo al respecto, la justicia sería todavía necesaria debido a las circunstancias mencionadas anteriormente.

Volviendo al problema del origen, se plantea una nueva alternativa: la de la *naturalidad* o *artificialidad* de la justicia [5]. Y esta cuestión nos lleva a un problema filosófico básico o general.

5. Como ya observó acertadamente David Hume, pocos términos hay mas ambiguos que el de «natural», de modo que el sentido en que se emplea sólo queda plenamente aclarado si se especifica su contrario: sobrenatural, artificial, moral, social, cultural, etc. Por otra parte —señalaba también Hume—, en última instancia todo es natural, ya que siendo la mayor parte de aquellos contrarios pro-

Este problema podría ser denominado como la cuestión del «sujeto» de la justicia, entendiendo por ello la perspectiva de la conciencia que adopta (o debería adoptar) unos determinados principios de justicia. El problema general o básico radica en que la cuestión remite a la de la propia estructura del sujeto humano moral. ¿Quién es o en qué consiste dicho sujeto?

Si consideramos como tal al sujeto empírico real, esto es, al hombre de carne y hueso, éste aparece constituido por sus atributos propios (cualidades genéticas y socio-culturales), y su conciencia moral incorporaría tales atributos, de tal modo que vendría inevitablemente determinada por ellos. Esto se aplicaría a su noción de lo que considerara su propio «bien», y de ahí a sus criterios sobre lo que juzgara como una distribución adecuada de los bienes[6].

Pareciera que, en este caso, el condicionamiento a que se ve sometido el sujeto va en contra de su más profunda libertad y autonomía, por cuanto no estaría en disposición de asumir una postura crítica sobre sus propias cualidades. Ésta sólo sería posible desde un yo suficientemente separado, al modo del sujeto kantiano. En este caso, el sujeto *tendría* determinados fines (deseos, etc.), mientras que en el caso anterior, el del sujeto empírico, estaría en cierto modo constituido por dichos fines, que *serían* él mismo.

Aplicada a la justicia, la distinción se debate entre un fundamento previo, alejado de la situación humana, que priorice la autonomía y la libertad del sujeto, con la consiguiente capacidad de juzgar sus propios fines y no estar mediatizado por ellos, y un fundamento enraizado en aquella situación. El inconveniente de la una es la posible pérdida de la realidad del sujeto, convertido en un ente abstracto y desconectado de la realidad. Por otra parte, la inmersión del sujeto y su noción de la justicia en su realidad situacional presenta un problema para una concepción constructivista y evolutiva de la justicia. Si ésta es «natural», está en cierto modo sometida a las leyes de la naturaleza y no puede ser objeto de «creación» humana. Los fines de la naturaleza humana están «dados» y la justicia viene de manera ineluctable determinada por ellos y es incapaz de juzgarlos «desde fuera». Pero la primera alternativa debe responder a

ductos del hombre, son en cierto modo manifestaciones de la naturaleza humana. En el caso que aquí se hace referencia, la contraposición vendría a equivaler entre lo que podríamos llamar «genético» y «socio-cultural».

6. Piénsese, por ejemplo, en la aplicación que podría hacerse a la cuestión de los eventuales «méritos» un criterio del que se hablará posteriormente. Las cualidades naturales de cada persona —las genéticas— constituirían a dicha persona, y serían originadoras de méritos individuales; algo similar podría decirse de las cualidades socio-culturales, que podrían igualmente considerarse constitutivas de las personas «reales» y, como tales, causas de mérito. Si, por el contrario, se considerase que estas cualidades constituyen una especie de «lotería», inadecuada para generar mérito, parece que solamente podría sostenerse negando la concepción de sujeto adoptada.

la difícil cuestión que se refiere a este «desde fuera» de la naturaleza humana y «desde dentro» del sujeto.

IV. SOBRE LA MOTIVACIÓN MORAL

Probablemente, la creencia más difundida por lo que respecta a las motivaciones humanas sea la de que el móvil último es egoísta, es decir, el interés propio. Naturalmente, las motivaciones morales no son una excepción y, consecuentemente, el origen de la justicia se explica del mismo modo.

Según este punto de vista, la moralidad, tanto si se la considera como natural cuanto si se la considera artificial, es un sistema de creencias y normas que pretende responder al interés egoísta de los seres humanos. De hecho, como se ha visto, ya en la misma filosofía clásica se establecía una correlación entre virtud y felicidad, concibiéndose la primera como el criterio sustentante de un hábito de conducta encaminado, en definitiva, a conseguir la felicidad del sujeto virtuoso. La posibilidad, por otra parte deseable, de que el mecanismo de la virtud redundara también en la felicidad de los demás, era una consecuencia secundaria, bien sea a resultas de una armonía natural, bien sea por una coherente concepción del artificio.

La justicia caería de lleno dentro de esta perspectiva. Su objeto sería, precisamente, el de establecer un tipo de regulaciones generales encaminadas a satisfacer al máximo los diversos intereses personales. Pero, sobre todo, y esto es lo importante, el único motivo por el que tales normas serían aceptadas sería, precisamente, porque se considerara que constituyen el modo mejor de satisfacer el interés propio. También en este ámbito, ya desde la filosofía clásica, como muestra claramente el Sócrates de Platón, una gran parte de la discusión se centraría en mostrar la verdadera esencia de dicho interés (que podría no coincidir con el que cada sujeto, falto del adecuado conocimiento, identificara con un nivel primario de deseos), pero sin discutir la idea base.

Desde un punto de vista semejante, cualquier posible contraejemplo es reducido a la concepción básica. Es decir, cualquier tipo de comportamiento que pudiera normalmente calificarse de altruista (incluso, por señalar un posible extremo, el de la santidad), sería reconducido a una manifestación más sofisticada de egoísmo (el altruista, y el santo, encontrarían especial placer en este tipo de conducta).

El inconveniente que esta postura presenta es el de una permanente petición de principios. Dado por sentado que el único móvil humano es el egoísmo, resulta obvio que cualquier tipo de conducta será redefinida como egoísta. Se ha señalado que esta simplicación tiene una cierta base lógica, por cuanto cualquier pregunta o cuestionamiento que se le haga a

alguien respecto de su comportamiento puede dar lugar a una serie encadenada de razones que llega a su término cuando la respuesta señala su conveniencia o interés. Parece ocioso preguntar por qué persigue su conveniencia o interés.

No obstante, el propio Hume, que había acudido a este móvil para explicar su primera teoría del origen de la justicia, posteriormente hizo notar algún importante contraejemplo y señaló también una cierta incongruencia de esa concepción. Comenzando por lo último, apuntó que si cierto tipo de conductas *aparentemente* altruistas (esto es, que serían consideradas como tales en una visión de sentido común) son equiparadas con el tipo de conductas *aparentemente* egoístas (siempre desde la misma visión de sentido común), es decir, son consideradas unas y otras como *realmente* egoístas, entonces el término «egoísta» pierde toda su capacidad significativa, por cuanto aparece como un predicado universal de la conducta humana, carente de significación positiva alguna. Si un término no permite establecer una clasificación de los sujetos que separe aquellos de quienes puede predicarse de aquellos otros de quien no puede predicarse, se convierte en una noción de escasa —por no decir nula— validez significativa, a ser algo similar a los llamados términos «universales», como *ser*, *cosa*, *ente*, etc., y se presta a incurrir en afirmaciones puramente tautológicas.

Los contraejemplos, tras la anterior aclaración terminológica, adquieren una validez nueva, al tener el mismo peso que los ejemplos contrapuestos. En este sentido, la experiencia pasada y presente ofrece suficientes casos de comportamientos altruistas. En su análisis de las pasiones, Hume se refería expresamente a aquellas de cuya naturalidad no cabía dudar, y que claramente conducían a resultados contrarios al interés propio. Y no se trataba solamente de la «benevolencia» o «humanidad», que podría parecer postulada con un apriorismo similar al del interés egoísta, sino al caso de la ira, la venganza o el odio, en cuya satisfacción el sujeto no vacila en arriesgar y comprometer, hasta el punto de pérdida, su propio interés.

La existencia de un tipo alternativo de motivaciones morales resulta fundamental para la explicación de los fundamentos de la justicia. Como ha señalado Brian Barry, frente a la «justicia como reciprocidad», que se apoyaría en el primer tipo de motivaciones, aparece la «justicia como imparcialidad», que se apoyaría en las segundas. Una de las consecuencias más importantes que esto comporta, sostiene el propio Barry, se refiere a las que podrían llamarse relaciones intergeneracionales y relaciones internacionales. Si la única base de la justicia radicara en la reciprocidad, resultaría prácticamente imposible mantener una teoría de la «justicia intergeneracional» o de la «justicia internacional», mientras que tales tipos de teorías sí pueden apoyarse en la noción de imparcialidad.

V. SOBRE LOS CRITERIOS BÁSICOS

Se ha mencionado la vieja definición de la justicia como la de «dar a cada uno lo suyo, lo que se debe (incluido uno mismo)». Esta definición, que podemos aceptar provisionalmente a los fines del análisis, presenta de entrada dos dificultades o, si se quiere, plantea —entre otros posibles— dos problemas. Uno de ellos es el de delimitar en qué consiste este «suyo» o «debido». El otro es el hecho mismo de la propia definición. Ambas cuestiones se entrelazan, como trataré de mostrar seguidamente.

El criterio para establecer lo «debido» puede variar y, seguramente, así lo ha hecho históricamente. Será interesante, más adelante, tratar de ver si hay algún otro concepto cuya variación histórica nos pueda servir como coordenada de referencia. Por otra parte, independientemente de su variación histórica, incluso hoy en día podrían aparecer —de forma contemporánea— criterios diferentes sobre los que establecer esa noción de lo «justo».

En su libro *Social Justice*, David Miller sostiene que a la pregunta sobre qué es *lo suyo*, en la tópica definición de justicia como «dar a cada uno lo suyo», se puede responder de tres maneras, o con una combinación de ellas, según se primen los derechos, los méritos o las necesidades. A cada uno según sus méritos, a cada uno según sus necesidades, o a cada uno según sus derechos, serían los tres tipos teóricos de justicia, aun cuando —como se ha apuntado— puedan existir, y de hecho existen, concepciones de la justicia que combinan esos factores de una u otra manera.

Miller sostiene también que el tipo de justicia dominante está condicionado por el tipo de sociedad que lo postula, y establece tres tipos generales de sociedad, la primitiva, la jerárquica y la de mercado, las que, respectivamente, estarían caracterizadas por las necesidades, los derechos y los méritos. Aquí también, por supuesto, se trata de modelos teóricos, puesto que las sociedades históricas reales pueden participar de aspectos de los modelos, así como de los tipos de justicia correspondientes, tanto en su formulación práctica como en su postulación política.

Según esta tipología, la sociedad occidental moderna nació fundamentalmente como una sociedad de mercado, haciendo hincapié especialmente en los méritos, aunque ha ido integrando también los demás aspectos en sus formulaciones concretas y en el debate teórico.

Por otra parte, Alasdair MacIntyre, en su *After Virtue*, al analizar y contrastar las dos más conocidas teorías de la justicia en el debate anglosajón de los últimos veinte años, la de Rawls y la de Nozick, sostiene que la primera se basa en las necesidades y la segunda, en los derechos, y que lo que en ambas se echa en falta es una consideración de los méritos. Para MacIntyre, el mérito es central en la teoría aristotélica de la justicia, fuertemente ligada a la noción de virtud, cuya desaparición en el pensamiento actual considera negativa.

Las referencias a Miller y MacIntyre pretenden resaltar un hecho aparentemente contradictorio. Para Miller, el mérito es el concepto más estrechamente ligado a la sociedad de mercado que, en definitiva es lo más característico de la sociedad capitalista democrática actual. Por contra, para MacIntyre es precisamente el mérito lo que no recibe la debida consideración en las dos filosofías políticas más famosas de la actualidad.

Por supuesto, la situación podría resolverse simplemente sosteniendo que el liberalismo de Rawls y el libertarismo de Nozick son teorías ajenas a la realidad práctica, es decir, que no corresponden ni al pensamiento efectivo de los miembros de las sociedades actuales (y algo así se apunta en MacIntyre) ni a la práctica política de los gobiernos existentes, los cuales, consecuentemente con la realidad de las sociedades de mercado, otorgarían al mérito el lugar que le corresponde.

No obstante, como el propio MacIntyre hace notar, Rawls y Nozick son los verdaderos representantes intelectuales de las alternativas reales que han ocupado la escena política en los últimos decenios. No se trata, en ningún caso, de postulaciones teóricas abstractas o utópicas, alejadas de la vida corriente de las sociedades actuales, y muy en particular de la norteamericana.

Resulta obvio, en consecuencia, que se ha producido alguna confusión terminológica. Tal tipo de confusión es inevitable si se piensa en que los propios conceptos puros de necesidad, derecho y mérito están lejos de ser claros y precisos. Tratemos de ahondar un poco en la cuestión.

Dentro de la ambigüedad común a todos ellos, el concepto de «derecho» aparece como el más confuso. En cierto sentido podría incorporar los otros dos: las necesidades pueden constituirse en un factor que dé lugar a derechos, y lo mismo cabe decir de los méritos. La propia definición aludida de justicia podría ser interpretada como «dar a cada uno lo que le es debido, esto es, aquello a lo que tiene derecho». Pero no es éste naturalmente el sentido que normalmente se le da cuando se contrapone a los otros dos factores. En su acepción más estrecha, el derecho es una característica, generalmente personal pero a veces colectiva, que regula la distribución de ciertos bienes, materiales o no, y que normalmente encuentra su justificación en el pasado. En este sentido no debe confundirse con el término «derecho» aplicado, por ejemplo, a la vida, a la libertad, etc. Un rasgo diferencial importante es que, en su acepción «estrecha», el término implica una discriminación, una diferencia social, mientras que en el último de los sentidos mencionados, la implicación es de tipo general e igualitaria. Parece, por tanto, bastante pertinente la denominación de sociedades «jerárquicas» para aquellas en las que los «derechos» constituyen la referencia principal de la justicia. Y, en la medida en que este factor desempeñe un papel importante, la sociedad será, en la misma medida, jerárquica. En el caso de Nozick, el *entitlement* es un derecho de este tipo, que podría simplemente remitirse al derecho

moderno, más o menos absoluto, de propiedad privada, y que, evidentemente, establece un tipo importante de jerarquía.

De lo anterior puede desprenderse una conclusión provisional. La ambigüedad fundamental de los «derechos» radica en dos acepciones diferentes del término, la general y la específica. Pero, una vez establecida la diferenciación, posiblemente se convierta en el factor de mayor capacidad de precisión, dentro de un contexto social determinado. Los derechos feudales, por ejemplo, dentro de su gran variedad, tienen un sentido general común bastante preciso.

Las necesidades, por su parte, comportan una gran dosis de confusión y ambigüedad. Pero aquí también se podría establecer una diferencia inicial paralela a la establecida para los derechos. Por una parte, se podría hablar de las necesidades básicas (subsistencia, etc.) y, por otra, de las relativas. Las primeras serían también de corte igualitario y las segundas, de tipo discriminante. Al igual que en el caso de los derechos, la literatura al respecto es inmensa, pero aquí se trata de resaltar únicamente rasgos muy generales. Frente a los derechos, las necesidades tienen un grado de institucionalización mucho menor, tanto en el caso general como en el específico. El derecho a la vida, a la libertad, o a la participación política están mucho más protegidos que, por ejemplo, la necesidad de subsistencia o de dignidad personal. Algo similar podría decirse comparando el derecho de propiedad con la necesidad de formación personal.

Los ejemplos mencionados, dentro de su parquedad y limitaciones, sugieren, a la vez que un bosquejo de explicación, una vía de realización. Parece como si las necesidades fueran la base previa en la que sucesivamente se constituyen los derechos. El reconocimiento institucionalizado de una necesidad la convierte en un derecho.

Sin embargo, se podría alegar que tal vía explicativa sólo cabría aplicarla a los casos generales o básicos, esto es, a aquellos que caen dentro de un patrón de tipo igualitario. Por otra parte, se trataría —precisamente por esta caracterización igualitaria— de necesidades y derechos individuales.

Desde otro punto de vista, sin embargo, el mecanismo explicativo parece igualmente aplicable a los casos discriminatorios. Los derechos feudales, por ejemplo, aparecen justificados por una necesidad social colectiva, el mantenimiento del orden y la cohesión sociales, dentro de los cuales encuentran sentido las diferencias entre los diversos tipos particulares de necesidades y los consiguientes privilegios particulares. En el caso más moderno, el derecho de propiedad parece responder a la necesidad inherente al sistema de mercado libre, que da sentido a su vez a ciertos privilegios particulares. El nivel de complejidad, en uno y otro caso, está en relación directa con la complejidad del mecanismo social y de las necesidades a que debe hacer frente.

Por lo que concierne a los méritos, concretados a veces por el término «obras» para excluir la vaguedad de una significación que se aplicaría a todos los casos (uno «merecería» por ejemplo que se satisficieran sus necesidades; los derechos o privilegios serían, en cierto modo, «merecidos»), la idea básica subyacente en el criterio sería la de desterrar de la justicia los factores azarosos o circunstanciales. En esta idea radicó en gran parte el atractivo de las teorías de la «igualdad de oportunidades». Sin embargo, dichas teorías venían a constituirse en justificaciones del sistema existente, ya que, amparadas en el supuesto de una competencia «justa», aceptaban las desigualdes resultantes, cualesquiera que que fuesen. En la crítica a tales teorías se elaboraron, en gran parte, las pespectivas de Rawls y de Dworkin que, por una parte, objetaban que no se hubiese tenido en consideración adecuadamente las circunstancias desfavorables de partida, no solamente las sociales sino también las naturales, y, por otra parte, se oponían a las amplias desigualdes resultantes de ello.

La cuestión de las desigualdades naturales (genéticas) sigue constituyendo motivo de debate, por cuanto para algunos, en especial para Nozick, los talentos de cada uno forman parte indisoluble de la propia individualidad y son, en tal sentido, generadores de mérito, frente a las mencionadas concepciones de Rawls y Dworkin que los considerarían como factores azarosos y, en tal sentido, «inmerecidos» e incapaces, por tanto, para legitimar las desigualdades resultantes de su operación.

VI. A MODO DE CONCLUSION: JUSTICIA E IGUALDAD

Desde sus primeras formulaciones, la justicia ha ido asociada con la igualdad, y ha ido evolucionando al compás de ese ideal.

Como es casi ocioso recordar, la igualdad no es un hecho. Dentro del marco de la especie humana, que establece una gran base de semejanza, los individuos no son iguales. *El principio ético-político de la igualdad no puede apoyarse por tanto en ninguna característica «material»*; es una simple *declaración de intenciones*, una aspiración desarrollada a lo largo de la historia, que ha pasado de aplicarse a entidades grupales reducidas (en partes y/o en la totalidad de clanes, tribus, ciudades, estados, etc.) hasta englobar a toda la humanidad. La justificación de tal principio descansa, desde sus orígenes, en el reconocimiento mutuo, dentro del grupo referido en cada caso, de cualidades comunes valiosas, frente a quienes supuesta —o realmente— no las poseen. Estas características han partido en ocasiones de «hechos», pero los han trascendido hasta convertirlos en «derechos», tanto en el interior de las sociedades como de cara al exterior de las mismas. La extensión de dichos derechos se ha incrementado a lo largo de la historia hasta llegar, como se ha apuntado, a englobar

a todos los seres humanos, como proclaman los más conocidos códigos universales de la actualidad.

Paralelamente a este proceso ha evolucionado la justicia. De hecho, la igualdad proporcional aristotélica es una manifestación explícita de este paralelismo. Los derechos han de ser proporcionales a los individuos, medidos por ciertos hechos (la sangre, la riqueza, el valor, el saber, etc., según la valoración de cada sociedad), que vienen a constituir la «dignidad» de cada uno. En correspondencia con ella se establecen los derechos (honores, *status*, riquezas, poder, etc.) que les son «debidos». En esto consiste la justicia distributiva.

Lo que ha ido variando históricamente son los hechos, los derechos y la relación entre ambos. Por una parte, la dignidad de los individuos se ha centrado en ciertas características comunes definidoras de la «esencia» humana, por encima de algunas de las cualidades diferenciadoras consideradas secundarias respecto de aquéllas. Por otra parte, los derechos también han variado, aunque de modo diverso. Se ha proclamado una serie de derechos básicos, comenzando por los de la vida y la libertad, *como condiciones para el mantenimiento y el ejercicio de la autonomía y el desarrollo de la persona.*

La relación «justa» se ha basado en la proporcionalidad que se consideraba adecuada entre hechos y derechos. Dicha proporcionalidad puede concretarse en la fórmula actual del «trato igual» o de la «igual consideración de los intereses». Pero, del mismo modo que siguen (y seguirán) existiendo diferencias de hecho, siguen (y seguirán) existiendo diferencias de derechos. El cambio se ha producido, al menos en la teoría, en la relación de unas y otras diferencias.

Por un lado, se ha ido consolidando una relación estrictamente igualitaria entre ciertos «hechos» básicos de la personalidad humana y ciertos «derechos» también básicos. Por otro lado, se ha desarrollado un debate en torno a las relaciones «justamente» desiguales. Dicho debate ha tomado como referencia, en el polo de los hechos, los conceptos de méritos, necesidades y *entitlements*, como se ha mencionado anteriormente, y, en el polo de los derechos, los bienes políticos, sociales y económicos.

Dentro de este debate ocupa un lugar especial la obra de Walzer (1983), en que hace hincapié en la variedad de esferas existentes en una sociedad, en cada una de las cuales deberían operar criterios específicos de justicia que, por supuesto, aceptarían la existencia de desigualdades o jerarquías en su interior. Lo que debería evitarse es la hegemonía de unas esferas sobre otras, con la consiguiente transferencia de sus baremos propios y violando de este modo los criterios de la esfera «sometida». Este sería el caso, por ejemplo, de la invasión de los ámbitos de poder económico o político sobre los educativos, científicos, etc.

Pero sea cual fuere el planteamiento con el que las distintas teorías actuales enfocan los temas de la justicia, una idea básica (en cierto

modo, la vieja idea kantiana) parece subyacer en la mayoría de ellas: todos los seres humanos deben ser considerados como fines y nunca como medios, y son acreedores a un trato y consideración iguales. Como se ha apuntado anteriormente, permanece la discusión sobre el ámbito que debe abarcar o al que debe extenderse dicha consideración igualitaria, pero se afirma cada vez más la idea de que ha de afectar a todas aquellas actividades humanas que se consideran constitutivas de la autonomía del individuo, es decir, que permiten el libre desarrollo de su identidad y de sus proyectos vitales.

Tiene, por tanto, sentido ligar de forma prioritaria la concepción de la justicia a la noción de igualdad. La historia reciente de las teorías de la justicia es fundamentalmente el desarrollo cada vez más refinado del principio de igualdad. Los esfuerzos alternativos que se han realizado en el intento de encontrar otro paradigma fundamentante (libertad, utilidad, bien común, etc.) han tropezado con serias dificultades, llegando muchos de ellos a callejones sin salida o, en el caso de la mayoría de los demás, viéndose obligados a resolver su paradigma en una noción básica de la igualdad.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre la justicia es, como cabe imaginar y al igual que con temas de importancia pareja, extraordinariamente amplia. Por tal razón, hemos optado por presentar aquí una lista breve, reducida a las principales aportaciones contemporáneas al tema, entre las que se incluyen aquellas obras que se han mencionado en el texto o a cuyos autores se ha hecho referencia. Esto significa también que, aun cuando se hayan mencionado en el texto, no se relacionan los autores u obras clásicas. Tal referencia, en el caso de la justicia, para ser imparcial, debería ser demasiado extensa y, por otro lado, se encuentra fácilmente en las obras que figuran en esta lista.

Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven.
Barry, B. (1989), *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice I*, Harverster-Wheatsheaf, London.
Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge.
Heller, A. (1981), *Beyond Justice*, Oxford University Press, Oxford.
Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon, Oxford.
MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
Miller, D. (1976), *Social Justice*, Clarendon, Oxford.
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
Plant, R. (1991), *Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
Sandel, M. J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism & Equality*, Harper and Row, New York.

LEGITIMIDAD POLÍTICA

Francisco Colom González

Se afirma que un poder es legítimo si existe el derecho de su titular para ejercerlo. La «legitimidad» alude, por consiguiente, a las condiciones que deben acompañar la adquisición y el ejercicio del poder político si se pretende justificar la obediencia al mismo. Estas cuestiones han pertenecido históricamente al núcleo de la filosofía política. Sin embargo, la ubicuidad de las relaciones sociales mediadas por formas de poder y susceptibles, en principio, de ser legitimadas, exige concretar cuál sea la dimensión específicamente *política* de la legitimidad. Un criterio ampliamente aceptado ha sido el de asociar este concepto al ejercicio del poder por parte del Estado. Siguiendo la estela de Weber, quien cifró la legitimidad en la probabilidad de obtener obediencia para un mandato dado, se ha señalado que la legitimidad política exige en igual medida un monopolio y una acreditación moral sobre el derecho a hacer cumplir determinadas órdenes (Barker, 1990). Por consiguiente, hablar de la legitimidad de un orden de dominación supone admitir que la estabilidad de dicho orden no descansa exclusivamente en la amenaza del recurso a la violencia, sino en una cierta aceptación de sus fundamentos por parte de quienes lo acatan. Expresado con otros términos, obedecer un poder legítimo significa que esa obediencia no se debe al temor o a un mero cálculo racional de intereses, aunque tampoco los excluya, sino a la creencia de que es «correcto» obedecer.

La vinculación de la legitimidad política con el reconocimiento del derecho a un determinado poder por parte de una institución o persona equivale asimismo a presentar este concepto como una relación de «autoridad», asumiendo de paso que la interpretación subjetiva de las normas desempeña un papel decisivo en la integración social y, más concretamente, en la estabilidad de las relaciones políticas. Ésta no ha sido,

sin embargo, una tesis unánimemente aceptada por las ciencias sociales, como lo demuestran el estructuralismo, la teoría de sistemas o, más recientemente, el paradigma de la elección racional. En cualquier caso, aunque se deba originalmente a Weber el tratamiento de la legitimidad como una relación social dotada de significado para sus actores, su enfoque se limitó a una descripción sociológica, y no a un análisis normativo, de lo que él denominó «tipos ideales» de legitimidad: tradicional, legal-racional y carismática (Weber, 1984).

Llegado este punto es preciso distinguir entre la pluralidad de enfoques disciplinares que pueden confluir en el estudio de la legitimidad política. Por un lado, el análisis de los medios por los que un régimen político hace valer su autoridad como la más adecuada ante una colectividad determinada, esto es, el estudio de sus procesos sociales o institucionales de legitimación, ha sido una tarea tradicionalmente asumida por la sociología política. Igualmente lo ha sido por parte de la teoría jurídica la determinación legal del poder legítimo. Por el contrario, la fundamentación de las razones por las que merezca ser moral y políticamente reconocida una autoridad nos adentra en los ámbitos filosóficamente correlativos de la «legitimidad» y la «obligación política», es decir, de la justificación de los deberes del sujeto para con el poder soberano de una comunidad política.

I. LEGITIMIDAD Y OBLIGACIÓN POLÍTICA: LOS MODELOS CLÁSICO Y CONTRACTUAL

En el pensamiento clásico este tipo de reflexiones no aparecía explícitamente bajo los antedichos epígrafes, sino al hilo de la consideración de las posibles formas de gobierno y de sus respectivos fines político-morales. La bondad de una autoridad política se hacía depender de la correspondencia entre la estructura institucional del Estado y unos determinados criterios éticos. En este sentido, es Platón quien inaugura la idea de la existencia de una complementariedad entre la identidad de la *polis* y el ideal de vida perseguido por sus miembros, una noción también asumida por Aristóteles y que posteriormente encontraremos repetida en numerosos pensadores romanos y cristianos. La ponderación de las ventajas e inconvenientes de los gobiernos monárquico, aristocrático y popular en sus formas puras o mixtas se convirtió, así, en una constante del pensamiento político clásico a la hora de evaluar los méritos de cada modelo de dominación. Todo ello no permite afirmar, sin embargo, que podamos encontrar ya en este período una teoría normativamente desarrollada de la legitimidad política. Más que de formas legítimas o ilegítimas del poder, la filosofía política clásica consideró las condiciones bajo las cua-

les un determinado orden político preservaba sus virtudes o degeneraba en tiranía, oligarquía o democracia [1].

Será la irrupción del contractualismo como modelo de interpretación de las relaciones sociales y la noción correlativa del libre consentimiento de los individuos como canon de la legitimidad lo que marque verdaderamente el umbral del nacimiento de la filosofía política moderna. Usada con múltiples orientaciones ideológicas, la metáfora del contrato social permeará paulatinamente a partir del siglo XVI las distintas esferas del pensamiento occidental, y contribuirá con ello decisivamente a la racionalización de sus categorías políticas y jurídicas. Este giro teórico hacia el voluntarismo supuso una ruptura con las concepciones organicistas del Estado heredadas de la Antigüedad e hizo de la «obligación» el concepto central de la filosofía política. Bien fuese imaginado como un pacto individual entre todos los miembros de la sociedad (Locke), de la sociedad consigo misma (Rousseau), o del pueblo con el soberano (Bodino), las condiciones genéticas del contrato social marcarían tanto el sesgo ideológico como los límites de la obligación política reconocida por las distintas teorías contractualistas.

El trasfondo histórico de semejante revolución intelectual se sitúa en la Reforma protestante y en las tremendas consecuencias que tuvo para la estabilidad política europea la divergencia de lealtades religiosas entre los soberanos y sus súbditos. En la cristiandad, los orígenes del poder se habían remitido sistemáticamente a la omnipotencia de la voluntad divina. La distinción entre *auctoritas* y *potestas* había permitido salvaguardar durante el medievo el monopolio teológico de las fuentes de la legitimidad política frente a los avatares de la historia y de las sucesiones dinásticas. Consiguientemente, cualquier reforma religiosa no sólo implicaba la posibilidad de disentir del soberano en el poder, sino también la de resistirse en favor de los intereses de la verdadera religión. Si los reformadores del Renacimiento habían proclamado el derecho de resistencia frente a los papas corruptos, el siglo XVI incluiría en esa nómina a los reyes heréticos, ahora considerados tanto o más que el Papa reponsables de la depravación de la Iglesia. La ruptura con Roma por parte de los príncipes protestantes planteó por ello la necesidad inmediata de formular una nueva fundamentación de la legitimidad política y de las obligaciones correlativas de los súbditos. Sin embargo, a diferencia de los movimientos mesiánicos medievales, esa ruptura no supuso en ningún caso una renuncia a la institución eclesiástica como salvaguardia de la fe revelada. Antes bien, la pureza de la doctrina debía ser mantenida por las autoridades ci-

1. No debe olvidarse que, en el contexto de las luchas políticas del siglo V a.C., los grandes filósofos griegos (Sócrates, Platón, Aristóteles) militaron en contra de la facción popular ateniense. La «democracia» era para ellos, por tanto, una forma degradada de gobierno que equivalía a la dominación de la mediocridad y el populacho.

viles, puesto que la unidad religiosa se manifestaba de forma cada vez más evidente como una condición indispensable para la preservación del orden público. El protestantismo concedió así una dimensión nacional a la institución eclesiástica, reemplazando en la cúspide de su jerarquía la autoridad de Roma por la de los poderes civiles locales. De forma similar, en el orden teológico la autoridad dogmática papal fue sustituida por la infalibilidad de las Escrituras. Resultado de todo ello fueron la consolidación del poder de las monarquías y, en el plano teórico, la apertura de toda una serie de discusiones sobre el fundamento del poder legítimo y del derecho de resistencia de los súbditos.

La idea más radical de la obediencia debida encontró su expresión en la doctrina del derecho divino de los reyes. En un sentido opuesto, el derecho de resistirse al poder real resultaba tanto más viable si se concebía la soberanía como el fruto de un pacto o delegación del poder por parte del pueblo. Ambas teorías fueron concebidas como antitéticas y preservaron, pese a su aparente novedad, un trasfondo teológico, ya que incluso contractualistas clásicos como Hobbes y Locke sometieron a la voluntad divina la validación última de cualquier autoridad política emanada de un pacto (Dunn, 1980). Es preciso asimismo recordar que la obediencia cívica venía siendo considerada como una virtud cristiana al menos desde las epístolas de san Pablo, y que el derecho de resistencia no se derivaba automáticamente de la justificación contractual de la soberanía. La especialización de ambas teorías como ideologías pro o anti monárquicas tendría lugar a lo largo del siglo XVI, al mismo tiempo que surgieron las distintas tradiciones nacionales en la filosofía política europea.

En el ámbito hispánico, el escolasticismo tardío de la Escuela de Salamanca contribuyó notablemente a la secularización de las bases teóricas de la legitimidad mediante la reconceptualización del derecho natural a través de categorías contractuales. Autores como Vitoria, de Soto, Azpilicueta y de Castro fundamentaron la dominación del Estado en actos de acuerdo racional, mientras que Covarrubias fue aún más lejos al derivar la función de las instituciones políticas de la libre voluntad de sus sujetos. En Francia, tras el estallido de las guerras civiles de religión, la literatura política se dividió en dos grandes bandos. Por un lado, aquella consagrada a la defensa de la santidad del trono y a la justificación de la obediencia pasiva, que cristalizaría en torno a la ya citada teoría del derecho divino de los reyes. Del otro lado, las doctrinas que rebatieron ese deber de obediencia y defendieron con distintos argumentos el derecho de resistencia contra el soberano. William Barclay acuñó para los autores de este último y heterogéneo grupo la denominación de «monarcómacos». Bajo la misma, y en la medida en que justificaron el derecho a rebelarse contra un rey herético, se incluyen por igual calvinistas franceses, jesuitas españoles y protestantes escoceses. De entre todos ellos destacan los argumentos desarrollados por los hugonotes contra el absolutismo de la

monarquía católica francesa, ya que posteriormente reaparecerían con un contenido político distinto en las guerras civiles inglesas del siglo XVII. Desde una perspectiva historicista, Hotman reivindicó en su obra *Franco-Gallia* el carácter originalmente contractual de las instituciones y usos políticos de los antiguos francos. Una apelación similar aparecerá más tarde en Inglaterra apoyada en el mito del «yugo normando» y de la supuesta enajenación de los derechos natos de los ingleses tras la conquista francesa. Más sofisticados desde el punto de vista filosófico fueron los argumentos que pretendieron demostrar que la monarquía absoluta era contraria a las reglas universales subyacentes en toda forma de gobierno. Tratados como *Du droit des magistrats*, de Bèze, o *Vindiciae contra tyrannos*, escrito bajo el pseudónimo de Stephanus Junius Brutus, presentaron el poder real como una derivación de la utilidad del pueblo cuya legitimidad dependía, en última instancia, del consentimiento de éste. No conviene olvidar, sin embargo, que este tipo de contractualismo se hallaba todavía, al igual que el inglés, muy alejado de las concepciones democráticas: el derecho de resistencia se depositaba en los representantes orgánicos de la comunidad, no en los individuos. Faltaba, pues, una defensa del gobierno por ese «pueblo» del que se hacía derivar la soberanía.

Situados ya en la Inglaterra del XVII, Hobbes y Locke constituyen dos hitos fundamentales en el desarrollo de los argumentos filosóficos modernos sobre la legitimidad política. Partiendo de una imaginada condición presocial en la que los individuos vivirían naturalmente como seres libres e iguales, el objetivo teórico consistía en vincular la legitimidad de la dominación con el proceso de tránsito desde la libertad natural a la libertad civil, es decir, en justificar un régimen de soberanía que conciliase la preservación del orden social mediante la autoridad con un sistema de derechos y garantías individuales. De acuerdo con este modelo contractualista, los individuos, al instituir el contrato social, abandonarían el estado de naturaleza para crear con sus propias acciones un nuevo *status* político, así como las reglas que debieran gobernarlo. En el caso de Hobbes, la necesidad de instituir la sociedad civil arrancaba del caos imperante en un estado en el que los individuos, en pleno uso de su natural autonomía, podían recurrir a la fuerza para satisfacer sus apetitos y necesidades. La imposibilidad de una visión compartida de la vida buena exigía la institución de un «dios mortal», el Leviatán estatal, que garantizase la paz social mediante el monopolio de la capacidad de uso de la violencia. Este contrato no sería propiamente bilateral, entre el pueblo y el soberano, sino más bien una cesión a terceros mediante la que todos los individuos renunciarían a determinadas prerrogativas a cambio de su seguridad. Para que el poder disuasorio del mismo fuera convincente, la delegación de poderes operada en el contrato social tendía que ser necesariamente irreversible. El derecho de resistencia quedaba, por consi-

guiente, limitado sólo a aquella circunstancia en que el Leviatán traicionase la naturaleza de su misión y amenazase individualmente la existencia física de sus súbditos.

La filosofía política de Hobbes constituye, pues, una auténtica reflexión sobre las condiciones de posibilidad de toda forma de gobierno en general. Su identificación exclusiva de la legitimidad política con la génesis contractual de la soberanía se debe en gran medida al pesimismo de sus concepciones antropológicas. No obstante, la necesidad de hacer de la soberanía un poder absoluto le llevó a sincronizar dos niveles contractuales que son analíticamente distintos (Pateman, 1985). El primero de ellos es aquel en el que los individuos deben renunciar a sus potencias naturales con el fin de instituir la sociedad civil. El segundo, el momento en que los integrantes de la misma acceden a delegar en favor de un cuerpo representativo el derecho a tomar decisiones políticas. Fue precisamente una evaluación menos desesperada de la naturaleza humana, tanto como la distinción entre los momentos constitutivo y delegativo del contrato social, lo que le permitió a Locke defender los fundamentos políticos de un régimen constitucional: los cambios en la esfera de la autoridad soberana no implican necesariamente la disolución de la comunidad política como tal, puesto que la cohesión de la sociedad civilmente constituida depende, más que del poder incontestable del soberano, del respeto por las normas contractualmente establecidas. Al conceder al parlamento la primacía política con respecto a los demás poderes del Estado, Locke introdujo asimismo un argumento de gran trascendencia futura para la consolidación de la filosofía política liberal: el del sometimiento del soberano a la misma ley que debe hacer respetar. La legitimidad de la soberanía quedaba así asimilada, como venía siendo habitual en el contractualismo, al consentimiento de los súbditos y al correcto desempeño de sus funciones sociales, pero supeditada también al derecho de resistencia en caso de dejación o incumplimiento de los supuestos contractuales.

II. LA LEGITIMIDAD COMO FORMA Y CONTENIDO: ESTADO DE DERECHO Y SOBERANÍA POPULAR

Más allá de la amplitud concedida al derecho de rebelión, los rasgos específicamente modernos de las teorías contractualistas hay que buscarlos en el voluntarismo y en el racionalismo de sus concepciones. Por un lado, se trata del rechazo de la vieja noción medieval de la inevitabilidad de la autoridad política: las obligaciones sólo pueden ser fruto de una autoimposición de los individuos generada en el acto voluntario de creación de una sociedad políticamente articulada. Por otro, la motivación para integrarse en el contrato social responde a las intuiciones racionales de

los individuos sobre lo que es un orden social y político recíprocamente beneficioso. Con la llegada de la Ilustración, esta doble referencia racional y voluntarista de la legitimidad como categoría política moderna cobraría un nuevo giro. Kant, al distinguir entre obligaciones internas y externas y hacer del principio de la *generalidad* el fundamento ético de la ley, consagró sobre el plano filosófico la racionalidad formal del derecho y su autonomía frente a la moral convencional. En el ámbito político, ese mismo principio regulativo serviría como eje de comunicación entre dos esferas, sociedad civil y Estado soberano, que el liberalismo del siglo XVII había diferenciado conceptualmente mientras establecía sus relaciones en los términos de una complementariedad funcional éticamente condicionada (el derecho de resistencia). La idea alemana de *Rechtsstaat*, tanto como la doctrina inglesa de *Rule of Law*, se inspiran precisamente en el principio de que la acción del Estado debe guiarse por normas de carácter general, de manera que la posible arbitrariedad de la soberanía se vea contrarrestada por la imparcialidad del gobierno de las leyes. Ambos elementos, soberanía e imperio de la ley, pese a ser constitutivos del Estado moderno, obedecen, sin embargo, a principios teóricos opuestos: el supremo poder y el supremo derecho siguen lógicas recíprocamente excluyentes (Neumann, 1980). Allí donde la soberanía estatal sea ilimitada no existe lugar para la validez del derecho entendido como norma general. Contrariamente, si el poder del Estado se diluye en el imperio de las leyes, su concepción como un cuerpo autónomo y soberano se torna inviable.

Esta contraposición la podemos encontrar por igual en el constitucionalismo decimonónico alemán y en la práctica política del parlamentarismo inglés. En el primer caso, su núcleo consistía en la separación entre la estructura política y la organización jurídica del Estado. En la medida en que las relaciones entre los individuos y la autoridad estatal estuviesen mediadas por normas jurídicas formalmente racionales (esto es, positivas y generales) y se viesen complementadas por una serie de libertades personales, la autonomía y la seguridad de los individuos quedaban garantizadas, independientemente de la forma y el origen de esa autoridad. La soberanía del Estado de derecho no necesitaba, por consiguiente, ser democrática para ser legítima. La doctrina liberal inglesa, por el contrario, identificó la legitimidad política, más que con la estructura formal de la ley, con el origen parlamentario de la misma y con la existencia de una serie de controles y contrapesos en el ejercicio del poder. La racionalidad del proceso legislativo quedaba en este caso sometida al principio del uso público de la razón en el parlamento y en los foros institucionalizados de deliberación política. Esa opinión pública políticamente interesada desempeñaba, pues, una doble función: por un lado, servía como vehículo de comunicación política entre el Estado y los intereses organizados de la sociedad civil; por otro, actuaba normativa-

mente como criterio de legitimidad en la formación de la voluntad soberana de la nación (Habermas, 1982).

Las carencias democráticas del Estado de derecho liberal han sido tradicionalmente objeto de denuncia por parte de sus críticos de izquierda. Ciertamente, y puesto que el liberalismo se inspiraba en la prevención frente a la dominación arbitraria, su diseño institucional respondía más a una preocupación por garantizar ciertos equilibrios y contrapoderes en el ejercicio del poder que a una vocación por ampliar la participación en la configuración colectiva de la voluntad política. Con todo, semejante diseño se apoyaba en una filosofía social que hacía de la propiedad privada y del mercado los polos en torno a los cuales giraban los intereses constitutivos de la sociedad civil (MacPherson, 1979). Por ello, la función política de ésta consistía fundamentalmente en la preservación de los citados intereses, y sus instituciones podían perfectamente limitarse a las élites propietarias sin que su principio de legitimación se viese afectado. El silogismo ideológico que justificaba semejante exclusión estaba construido sobre el principio de la autonomía personal: puesto que la esfera pública debía consagrarse a la deliberación sobre los intereses generales de la nación, la participación en la misma debía presuponer, cuanto menos, una autonomía de recursos que garantizase la independencia de criterio. Todos aquellos que dependiesen de la venta de su fuerza de trabajo, careciesen de instrucción o estuviesen sometidos a la jerarquía de la autoridad patriarcal quedaban consiguientemente excluidos del derecho a hacer valer políticamente su opinión. En el primer caso, por la sospecha de que su dependencia material los inclinase a la venalidad o a corromper la esfera política como un foro de reivindicación de intereses particulares. En el último, por la subsunción de los intereses de la esposa, vástagos y sirvientes en los del cabeza de la célula doméstica. La familia como unidad social se complementaba así con el mercado para hacer del varón propietario, instruido y padre de familia el referente ideal del sujeto político moderno en su doble dimensión de «burgués» y «ciudadano».

El ideal democrático proviene, por el contrario, de unas concepciones políticas notablemente distintas. Frente al principio liberal según el cual el soberano debe someterse al gobierno de sus propias leyes, haciendo con ello de la generalidad un imperativo interiorizado e independiente del origen de la soberanía, las doctrinas democráticas pueden resumirse en el principio inverso: quienes se encuentren sometidos a una ley deben ser los autores de la misma. El carácter general del dominio se deriva aquí idealmente de la amplitud de la participación, más que de la estructura formal de la norma. Aunque el referente histórico de las prácticas democráticas se remonta a la Grecia del siglo V a. C., y más concretamente a las reformas introducidas por Clístenes en las instituciones políticas atenienses (Hornblower, 1995), el grueso de su elaboración filosófica responde a un itinerario histórico mucho más aleatorio: el de la tradición re-

publicana nacida en la Italia renancentista y posteriormente exportada a las revoluciones políticas atlánticas (Pocock, 1975). El principio democrático se inspira, pues, en el autogobierno y confía la libertad política de los individuos emancipados a la vinculatoriedad coercitiva de la norma que emana del mismo. Esta vinculación entre autonomía y coerción es, como veremos, tan sólo aparentemente contradictoria.

A diferencia de la antropología política liberal, el republicanismo no parte de una teoría de la identidad política vinculada a los intereses de la propiedad ni al papel del mercado como instrumento garante de la cooperación social y política de los mismos. Frente a una *civil society* típicamente lockeana, cimentada sobre la protección contractual de los derechos subjetivos, el republicanismo maquiaveliano contrapone el *vivere civile* de ciudadanos activamente comprometidos en la construcción y defensa de una comunidad política libre. La energía que impulsa la vida civil no es aquí, a la manera liberal, una defensa de los intereses individuales, supuesto bálsamo para las pasiones políticas y religiosas (Hirschman, 1978), sino una vocación de servicio público alentada por la virtud cívica. Este argumento es cualitativamente distinto de los planteamientos aristotélicos que conciben en el ser humano una naturaleza social dotada de propósitos intrínsecos y entienden la libertad como el desarrollo vital de los mismos. La concepción republicana de la libertad política no asume que existan fines humanos específicos. Los fines pueden ser en principio tantos como individuos existan. La libertad consiste más bien en la construcción de un régimen político que permita combinar la grandeza de la *res publica* con la libertad personal de sus ciudadanos (Skinner, 1990). Precisamente porque no existe una predisposición natural al altruismo cívico, la república sólo puede construirse sobre la virtud y la obligatoriedad de la ley autoconcedida. La racionalidad de esta ley queda, sin embargo, en suspenso, ya que su elaboración consensuada sólo garantiza la adecuación al interés mayoritario de la comunidad, no que sus fines sean realizables o los medios para alcanzarlos asequibles (Benhabib, 1994, 29). La difícil ecuación republicana entre *legitimidad* y *racionalidad* cobra plena evidencia en la obra de Rousseau, quien distinguió la «voluntad de todos», mero aglomerado fáctico de preferencias, de una «voluntad general» depurada como fundamento de la inapelable soberanía popular. La voluntad general sólo es posible mediante la total entrega del individuo, con todos sus derechos, a la comunidad para la creación de un cuerpo moral y colectivo unitario, de tal manera que «dándose cada uno a todos, no se da a nadie en particular, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede sobre si, se gana equivalencia de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene» (Rousseau, 1883, 26-27). Aun cuando la voluntad general fuese siempre correcta, no ocurría así con el juicio que debía guiarla. De ahí que Rousseau plantease la necesidad de instaurar la figura del legislador.

Las exigencias morales que se le formulan al sujeto en este modelo son mucho mayores que las requeridas por la concepción contractual del Estado, ya que el cuerpo político republicano es en realidad un *constructo* voluntarista cimentado sobre la virtud de sujetos no naturalmente virtuosos. A falta de una mano invisible que torne los vicios privados en beneficios públicos, la ausencia de abnegación cívica es necesariamente vista como un signo de corrupción cuya disfuncionalidad política sólo cabe enmendar mediante el efecto disciplinante de la ley. Únicamente contando con la humana tentación de anteponer los intereses particulares a los de la voluntad general, se entiende que Rousseau concibiese la necesidad de «obligar a los ciudadanos a ser libres» o que, en el curso de la revolución francesa, el Terror fuese concebido por los jacobinos como auténtico instrumento de la virtud. El catálogo de virtudes republicanas refleja por consiguiente una idea de *vita activa* animada por el coraje cívico, la voluntad de servicio público y el cultivo de las virtudes marciales. Se entiende así que la milicia obligatoria y la instrucción pública hayan constituido históricamente los instrumentos republicanos tradicionales de capacitación ciudadana. Por ello, en su peculiar lenguaje filosófico, la discusión liberal en torno a la «legitimidad» y la «obligación política» es concebida aquí desde una nueva perspectiva: la de la «lealtad» al cuerpo político en cuya construcción se participa. El poder no es, pues, una mera instancia exterior a la que haya que someterse bajo determinados condicionamientos éticos, sino un derivado vinculante del compromiso personal con la comunidad.

III. LA INCIDENCIA POLÍTICA DE LA «CUESTIÓN SOCIAL»: LA FUNDAMENTACIÓN NORMATIVA DEL ESTADO SOCIAL DE DERECHO

El «Estado democrático de derecho» debe entenderse, según se ha visto, como la improbable conciliación de dos postulados heterogéneos: el sometimiento de las normas jurídicas al principio estructural de la generalidad y la radicación de la soberanía política en la voluntad popular. La «solución» republicana al dilema entre derecho y soberanía consistió en hacer de la ley la expresión de una voluntad general emanada del cuerpo soberano de la nación. El monopolio legislativo de una asamblea constituida mediante sufragio universal convertía de forma ideal la voluntad del pueblo en imperio de la ley e, inversamente, la ley de la voluntad general en gobierno del pueblo. En el balance de débitos de esa fórmula pesaba, sin embargo, el sacrificio abrumador de las seguridades jurídicas (tutela judicial, casación legislativa, separación de poderes, derecho de privacidad, etc.). Lo cierto es que, quizá por ello, el republicanismo no ha pasado de ser un ideal regulativo o «lenguaje moral» en el proceso de institucionalización de la democracia liberal (Michelman, 1988). Así,

por ejemplo, en los regímenes presidencialistas, tan arraigados en Latinoamérica, se ha presentado la elección directa de la cabeza del ejecutivo como una fuente adicional de legitimidad democrática que equilibra una institución típicamente liberal como el parlamento. Las prácticas refrendarias tampoco han sustituido en ningún caso el proceso legislativo ordinario y, en general, puede afirmarse que las experiencias radical-democráticas se han limitado a constituir meros capítulos episódicos en el ámbito de circunstancias políticas revolucionarias.

En un sentido distinto, las críticas socialistas al formalismo del Estado de derecho liberal han hecho valer su concepción «material» de la democracia, esto es, su referencia de la misma a las condiciones sociales que capacitan a los individuos para la participación en la vida política comunitaria. La extensión del imperativo político de la igualdad al ámbito de las relaciones sociales cobró, sin embargo, con el giro autoritario del «socialismo real», un inesperado sesgo histórico: la sustitución de los derechos políticos liberales por unos derechos sociales unilateralmente concedidos y administrados por el Estado totalitario. Al margen de este tipo de experimentos colectivistas, el igualitarismo social ha penetrado en las doctrinas políticas y jurídicas de corte liberal-demócrata a través de la intervención reguladora de Estado. Tal y como fue formulado por la socialdemocracia alemana en los años veinte, el modelo del «Estado social de derecho» pretendió subordinar la esfera de la producción y distribución de bienes de la sociedad capitalista al principio político de la autodeterminación democrática. La doctrina anglosajona del «Estado de bienestar», por el contrario, no se apoyaba en un fundamento ético igualitarista, sino en una teoría macroeconómica que hacía del incremento de la demanda inducido por el Estado la clave reguladora de los ciclos críticos del capitalismo. Incidentalmente, este modelo socio-económico supuso un aumento en el nivel de ingresos y en la protección de las clases asalariadas. Aunque los objetivos de la economía keynesiana y de la doctrina jurídica del *sozialer Rechtsstaat* obedezcan a patrones distintos, su simultánea puesta en práctica por los gobiernos occidentales tras la última guerra mundial supuso de hecho una modificación de los principios normativos sobre los que se asienta la legitimidad de la dominación estatal (Colom González, 1993): el poder soberano ya no sólo se legitima por su origen democrático, sino por compensar las disparidades sociales que inevitablemente se generan en un régimen de libre competencia.

La legislación vinculada a los programas sociales del Estado de bienestar ha dado, así, cabida a un nuevo tipo de «derechos distributivos» cualitativa y funcionalmente distintos de los tradicionales derechos de propiedad vinculados a las instituciones de asignación económica del capitalismo liberal. Estos derechos responden a un programa político diseñado para ampliar la concepción de la «ciudadanía», dado que pre-

tenden amortiguar desigualdades económicas y sociales consideradas incompatibles con un determinado orden moral. Consiguientemente, interfieren en el proceso de asignación de bienes y servicios guiado por el mercado y modifican su sistema económico de recompensas. Algunos autores han insistido en interpretar la instauración de los derechos distributivos como un correlato normativo del proceso histórico de desagregación social provocado por el capitalismo (Preuss, 1991; Offe, 1990). Si los derechos de propiedad proporcionaron en su momento la seguridad jurídica y la calculabilidad económica imprescindibles para la institucionalización de los intercambios de mercado, los derechos distributivos responderían ahora a una transformación de las situaciones vitales: los riesgos que en las sociedades precapitalistas eran colectivamente asumidos lo son ahora de forma individual, de ahí la formulación jurídica de su compensación como derechos frente al Estado.

La sociología de los años sesenta dio un nuevo giro al tratamiento de la legitimidad al interpretar esta correlación entre normas jurídicas y necesidades sociales como un rendimiento funcionalmente necesario para la integración del sistema social en su conjunto. La legitimidad fue así abordada de forma dinámica como «legitimación», esto es, como un proceso mediante el cual se generan lealtades políticas y estabilidad social. Niklas Luhmann fue más allá al intentar vaciar el concepto de todo contenido normativo y definir formalmente la legitimidad como «la disposición generalizada a aceptar decisiones de un contenido todavía indeterminado dentro de un cierto margen de tolerancia» (Luhmann, 1969, 28). Lo cierto es que la doctrina de la soberanía popular como autogobierno, aunque ligada a los principios normativos de la generalidad de la ley y del uso público de la razón, vino a consolidar históricamente el proceso de positivación del derecho, haciendo derivar su vinculatoriedad de la voluntad del poder y emancipándolo así, de paso, de los residuos iusnaturalistas aún latentes en el contractualismo del siglo XVII. Al quedar abstraído de las relaciones sociales que le sirven de substrato, el derecho positivo moderno ha institucionalizado el cambio jurídico, al permitir legislar por simples razones de oportunidad. Por ello, la aceptación de la validez del derecho y de las decisiones políticas soberanas se ha convertido en un problema de carácter simultáneamente normativo y empírico.

Claus Offe y Jürgen Habermas fueron los primeros en presentar el problema de la legitimación política como un elemento permanente de crisis en las sociedades capitalistas. Para el primero, las nuevas funciones reguladoras asumidas por el Estado de bienestar han permeado esferas sociales anteriormente vírgenes a la acción burocrática. La interferencia en prácticas sociales de intercambio reguladas por la reciprocidad o el mercado se saldaría, por un lado, con un incremento de las necesidades de legitimación, ya que «mientras los datos del mercado tan sólo necesi-

tan ser registrados, las decisiones burocráticas, por el contrario, precisan una fundamentación» (Offe, 1972, 50). Por otro lado, la invasión administrativa de las estructuras generadoras de sentido generaría, según Habermas, un particular síndrome de socialización alienada: la «colonización del mundo de la vida». Los problemas de legitimación aparecerían complementariamente como resultado de una evolución histórica de los criterios de justificación moral hacia cánones universalistas. Admitiendo que «las motivaciones de los sujetos no se forman con independencia de la fuerza justificativa de las legitimaciones» (Habermas, 1975, 249), la dificultad no consistiría tanto en ocultar las vinculaciones funcionales entre la actividad del Estado y la economía capitalista, sino en presentar las prestaciones de esta última como el mejor instrumento de satisfacción de los intereses generales. Los crónicos déficits legitimatorios de las sociedades de capitalismo avanzado se derivarían, por tanto, de la tensión original de su fórmula constitutiva. Ésta pretende conciliar una estructura social de clases con el libre juego de la inversión de capitales y con los principios políticos de la democracia, una constelación que ha encontrado una respuesta histórica en la inestable combinación de Estado de bienestar y democracia parlamentaria de partidos.

La perspectiva histórica que ofrecen las dos últimas décadas hace necesario revisar los argumentos que se emplearon en su momento para diagnosticar una supuesta «crisis de legitimación» de las democracias occidentales. En primer lugar, la desintegración del bloque comunista y la conversión de China al capitalismo autoritario parecen haber eliminado los últimos obstáculos para la globalización de la economía de mercado. En este sentido, si bien la apertura a la competencia internacional ha jugado económicamente en contra de los sistemas europeos de bienestar, tampoco debe subestimarse la desaparición del factor político que supuso la guerra fría en los años cincuenta como inductora de políticas preventivas de integración social. Lo cierto es que el reajuste a la baja de las prestaciones de los Estados de bienestar se ha producido a través de los mecanismos políticos democráticos reconocidos por el Estado de derecho. Al mismo tiempo, como atestiguan las transiciones a la democracia en Europa y en Latinoamérica, el modelo democrático se ha extendido inusitadamente como referencia de la legitimidad política. Por todo ello, cabe relativizar la relación estrictamente biunívoca establecida entre democracia representativa y Estado de bienestar o, cuando menos, poner de manifiesto que las transformaciones iniciadas en los años setenta han afectado más a los segundos que a la primera.

Quizá por la propia vitalidad histórica de la democracia, ha surgido un nuevo esfuerzo filosófico por conciliar bajo un principio unitario las ideas democráticas y liberales que constituyen su herencia intelectual. También aquí el afamado «giro lingüístico» ha terminado por afectar a la filosofía política. Así, los lemas clásicos que reivindicaban, respecti-

vamente, «el gobierno del pueblo por el pueblo» y «un gobierno de leyes, no de hombres», han sido reformulados conjuntamente en una concepción deliberativa de la democracia. La teoría discursiva de Habermas ha vuelto a sentar, una vez más, las pautas del debate, esta vez para justificar la aceptación de las normas políticas y jurídicas del Estado de derecho en virtud de las estructuras que regulan la comunicación lingüística y las formas intersubjetivas de socialización. De todo ello emana una teoría de la democracia que se pretende a la vez normativa y empíricamente fundada. El punto nodal de la misma consiste en describir la relación que necesariamente debe darse entre la toma institucionalizada de decisiones soberanas y los procesos de comunicación política, a fin de garantizar la vinculatoriedad de las primeras, lo que es decir tanto como avalar su legitimidad democrática.

> El flujo comunicativo entre la formación de la opinión pública, las decisiones electoralmente institucionalizadas y las determinaciones legislativas debe garantizar que la influencia generada públicamente y el poder emanado de la comunicación se transformen, a través del proceso legislativo, en poder administrativamente aplicable (Habermas, 1993, 362).

La imagen que se desprende de ello es la de una sociedad policéntrica en la que la percepción, identificación y tratamiento de los problemas se desarrolla en el ámbito de una esfera pública política. La idea de soberanía popular pierde así sus connotaciones subjetivistas para adoptar una formulación intersubjetiva y procedimental: la de una red anónima de procesos comunicativos que se extiende por las estructuras sociales. La capacidad vinculante del poder político se derivaría consiguientemente de la interacción entre el susbsistema jurídico-administrativo y un espacio público cultural y asociativamente articulado: la «sociedad civil». Una sensibilidad filosófica similar a la de Habermas podemos encontrarla en Rawls y su idea de una «razón pública». Sin embargo, en este caso no se trata tanto de sancionar la vinculatoriedad de las normas jurídicas a partir de una teoría de la sociedad, como de formular un principio de legitimidad que vincule el respeto a la autoridad con la generalidad de las normas a través de un consenso básico sobre reglas de deliberación racional.

> Nuestro ejercicio del poder político sólo es plenamente correcto cuando se ejerce de acuerdo con una constitución cuyos rasgos esenciales quepa esperar que sancionen todos los ciudadanos en cuanto libres e iguales a la luz de principios e ideas aceptables a su común razón humana (Rawls, 1993, 137).

Las ideas de Rawls responden en última instancia a un *pathos* típicamente liberal: lograr un marco político compartido para valores, intereses e identidades heterogéneas. Su concepción participativa de lo pú-

blico se limita, también por ello, a las condiciones que deben regir el razonamiento político en ese ámbito, un razonamiento que, a su vez, se circunscribe a la esfera de las instituciones estatales y atañe sólo a cuestiones constitucionales básicas (Benhabib, 1994, 36-37). No por casualidad su modelo lo constituyen las pautas de interpretación jurídica desarrolladas por el tribunal supremo estadounidense. Un proyecto muy poco ambicioso, a juicio de las concepciones radical-democráticas; cultural y moralmente exangüe, a tenor de las críticas comunitaristas. En cualquier caso, una formulación de mínimos irrenunciables para cualquier elaboración teórica que pretenda asumir el legado normativo de racionalismo, autodeterminación individual y tolerancia ante la diferencia con que se han forjado los principios de legitimidad de todo régimen contemporáneo que aspire a ser reconocido como políticamente digno.

BIBLIOGRAFÍA

Barker, R. (1990), *Political Legitimacy and the State*, Clarendon, Oxford.
Benhabib, S. (1994), «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy»: *Constellations 1*, 26-52.
Colom González, F. (1990), «Legitimidad y democracia: dos décadas de un debate inconcluso»: *Isegoría 2*, 162-169.
Colom González, F. (1993), «Actores colectivos y modelos de conflicto en el Estado de bienestar»: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas 63*, 99-120.
Dunn, J. (1980), *Political Obligation in Historical Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
Fishkin, J. (1979), *Tyranny and Legitimacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
Habermas, J. (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
Habermas, J. (1982), *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
Habermas, J. (1993), *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (v.e.: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1997).
Hirschman, A. O. (1978), *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México.
Hornblower, S. (1995), «Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia», en J. Dunn (ed.), *Democracia: el viaje inacabado*, Tusquets, Barcelona, 13-29.
Luhmann, N. (1969), *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
MacPherson, C. B. (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.
Michelman, F. (1988), «Law´s Republic»: *The Yale Law Journal 97*, 1493-1537.
Neumann, F. L. (1980), *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Offe, C. (1972), *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Offe, C. (1990), *Contradicciones del Estado de bienestar*, Alianza, Madrid.
Pateman, C. (1985), *The Problem of Political Obligation*, Polity Press, Cambridge.
Pocock, J. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
Preuss, U. K. (1991), «El concepto de los derechos y el Estado del bienestar», en E. Olivas (ed.), *Problemas de legitimación en el Estado social*, Trotta, Madrid, 65-89.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
Riley, P. (1982), *Will and Political Legitimacy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Rousseau, J. J. (1883), *Del contrato social*, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid.
Skinner, Q. (1990), «The Republican Ideal of Political Liberty», en G. Bock (ed.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 293-309.
Weber, M. (1984), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA: ENTRE LA MODERNIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Fernando Calderón

I. LOS ANACRONISMOS DE LA MODERNIZACIÓN

Hacia fin de siglo hay dos hechos sociológicos importantes en la vida colectiva de la sociedad latinoamericana: la modernización experimentada fue trunca y excluyente, sin embargo permitió, en las recientes décadas de vivencia democrática, el reconocimiento societal de la diversidad cultural y del derecho a la diferencia.

En general, la fuerza de la modernización no guardó relación positiva con los procesos de integración socio-cultural que suponían los distintos utopistas del progreso. No obstante, las consecuencias y resultados fueron distintos en unas partes respecto de otras. Así, por ejemplo, en los países occidentales desarrollados la modernización como proyecto utópico que asociaba el progreso técnico y económico con el fin del oscurantismo también fracasó, pero los resultados en términos de integración social fueron mayores que en América Latina. En este continente la modernización, además de inconclusa, fue más excluyente que en los países del sudeste asiático, de Europa o de América del Norte y, por lo general, fue una racionalización socialmente impulsada «desde afuera» y «desde arriba». Por eso, además de trunca, también fue una modernización dependiente sustentada en una dominación relativamente elitista, muy a menudo autoritaria.

Sin embargo, este anacrónico proceso de modernización, posibilitó en las últimas décadas un extraordinario dinamismo de expansión multicultural —a veces democrático, otras no— centrado en la búsqueda del reconocimiento de la diferencia. Búsqueda no tanto en términos de una

nueva producción postmoderna, sino más bien en términos del reconocimiento de una condición de existencia para enfrentar los avatares de un nuevo impulso modernizador, esta vez proveniente de una complejidad societal sustentada en la información, la comunicación, la gestión organizativa y la programación.

Estos hechos, además, colocaron sobre el tapete histórico tanto la conjugación de una democracia política con una social, como también muy especialmente la cuestión de la otredad en sociedades con fuertes rasgos facciosos y excluyentes. En realidad, en América Latina, como en otras partes del mundo, los nuevos conflictos surgen y tienden a desarrollarse en el ámbito de la reproducción cultural, la integración social y la cotidianeidad de la vida colectiva y, con esto, los propios parámetros de la evolución moderna cambian.

En América Latina la construcción de la otredad está directamente asociada a las posibilidades de una recuperación crítica de la memoria histórica y de una construcción institucional, derivada de un consenso democrático que permita una modernización socialmente incluyente, en el marco de tradiciones adversas y condiciones internacionales y nacionales difíciles.

Trataré de analizar algunos de estos aspectos en relación con cuatro temáticas que me parecen fundamentales. La primera, en relación a la cultura del otro en la memoria histórica de las sociedades latinoamericanas; la segunda, en torno a la transgresión populista y los nuevos comportamientos colectivos; la tercera, respecto de las tensiones actuales entre modernización y subjetivación; y, la cuarta, en función de la construcción ciudadana y el multiculturalismo.

II. LA MEMORIA Y LA CUESTIÓN DEL OTRO

Las sociedades latinoamericanas son histórica y culturalmente diversas. Su diversidad —como reiteradas veces ha afirmado Carlos Fuentes— emana de una matriz socio-cultural de base indo-afro-europea que, a lo largo del tiempo y en variados ciclos históricos, fue creando un complejo tejido cultural expresado en una variedad de mundos de vida que, conflictiva o integrativamente, se han constituido principalmente en relación con las culturas occidentales, pero también con culturas africanas y orientales. Precisamente en este juego intercultural radica la especificidad cultural latinoamericana que, en buena medida, trasciende los espacios políticos nacionales, pero que marca sus características particulares.

Así, el perfil socio-cultural latinoamericano se caracteriza por la presencia de clases sociales casi nunca plenamente estructuradas, élites políticas y sociales permanentes desde el periodo colonial, sociedades regionales en pugnas constantes con el poder central, convivencia de

ideologías nacionalistas con ideologías extranjerizantes, minorías nacionales o culturales escasamente reconocidas en el sistema político de toma de decisiones, mayorías étnicas indígenas y africanas culturalmente discriminadas. La misma noción de individuo es culturalmente ambivalente y la ciudadanía no acaba de plasmarse ni como un valor central ni como un sistema institucional legítimo. Es decir, el tejido cultural latinoamericano expresa las características metamorfósicas, ambiguas y diversas de las identidades culturales latinoamericanas.

Es sobre esta marca cultural que se han desarrollado los conflictos, los avances y los retrocesos igualitarios y libertarios más importantes, sin lograr empero constituir una cultura de la diversidad y del reconocimiento pleno de la otredad; más bien la relación con el otro, distinto del sí mismo, ha sido una relación histórica de constante negación [1]. Este hecho nació con la conquista, mutó y se prolongó de distinta manera con la república y con las distintas fases históricas que vivieron las sociedades latinoamericanas.

La negación del otro tiene varias facetas. Por un lado, las élites diferencian al otro de sí mismas y enseguida lo desvalorizan proyectándolo como inferior: mujer, indio, negro, mestizo, marginal urbano, campesino, etc. Por otro lado, el otro puede ser también el extranjero, percibido como amenazador de la propia identidad desde «afuera». Paradójicamente, las élites, si bien han negado al otro, también se han identificado con él de manera acrítica y emuladora, especialmente si ese otro es europeo o norteamericano. Sociológicamente se ha generado aquello que Germani denominó «efecto de fusión», en el sentido de que las élites asimilan y usan valores modernos para reafirmar su dominio de tipo conservador [2].

Desde el punto de vista del «negado» —o, más precisamente, «semi-negado»—, la negación se vive con más de una faceta. A veces se identifica plenamente con la negación cercenando la propia identidad; otras veces se la vive como una asimilación deseada pero nunca plenamente realizada. Pero también está la identidad gestada en la resistencia y en la asimilación crítica, observable en gran parte de los movimientos culturales.

Esta cultura de la negación de la diferencia ha sido el principal límite a la otredad y por ende de la democracia en América Latina, pues impidió tanto el reconocimiento del individuo o la comunidad —que necesariamente se tienen que constituir en relación con el «otro»—, como también el enfrentamiento pleno y auténtico de los avatares de la razón moderna.

1. Para un análisis de la dialéctica de la negación del otro, cf. Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1993.

2. El concepto de «efecto de fusión» fue desarrollado por Germani, 1964.

En este contexto, enfrentar las vivencias y razonamientos de la modernidad hoy en crisis y su posible proyección en el tiempo, demanda la aceptación plena de los tejidos culturales propios de la región, como condición básica para superar la cultura de la negación del otro. Estos tejidos se fueron construyendo históricamente y hoy en día coexisten vitalmente en la subjetividad de las sociedades nacionales. Incluso en algunos momentos de catarsis, como en los carnavales, reaparecen viejos fantasmas del periodo colonial que, como una especie de pintimientos de arcanos cuadros, recuerdan aquellas situaciones traumáticas que se vivieron y que aún no se pueden asimilar. Quizás por esto el muralista mexicano Orosco en sus memorias sentenció: «No sabemos aún quiénes somos, como los enfermos de amnesia» [3].

En este sentido, la reconstitución de identidades históricas en la actual coyuntura democrática, de crisis de la modernidad y de internacionalización de la cultura, plantea la cuestión del reconocimiento colectivo de la memoria de experiencias compartidas, de la memoria de la diferencia con otros y de la memoria de los resultantes de los conflictos vividos.

En la actualidad dicha reconstitución tiene como referente fundamental la subjetividad «nacional-popular» o populista, gestada en los regímenes nacional-populares. Dicha subjetividad marcó un momento de reencuentros de experiencias e identidades históricas y de meta-relatos desarrollistas, en los ámbitos de una ideología nacionalista. La evaluación crítica de dichas experiencias y su relación con los actuales procesos de subjetivación y modernización constituye uno de los desafíos más acuciantes de la sociología latinoamericana contemporánea [4].

III. TRANSGRESIÓN POPULISTA Y NUEVAS ORIENTACIONES COLECTIVAS

América Latina no alcanzó bajo los regímenes nacional-populares las metas de modernización y desarrollo que se propuso, pero tampoco podrá evolucionar en la modernidad sin asumir lo que estos regímenes hicieron de ella. No existe en el plano de la subjetividad ni la mínima posibilidad de una política del «borrón y cuenta nueva», o de *shocks* subjetivos.

Los mismos procesos que precedieron a estos regímenes —como aquellos referidos a la crisis económica, a la dualización social, al ejerci-

3. Orosco, 1970.

4. La actual literatura ha desarrollado algunos de estos aspectos; cf., por ejemplo, Touraine, 1978. En este texto se retoma la discusión latinoamericana más significativa, sin embargo, los aspectos socio-culturales e históricos de la problemática aún no han sido suficientemente trabajados. Un interesante avance constituye García Canclini, 1990. Cf. también F. Calderón y M. dos Santos, *Sociedades sin atajos*, Paidós, Buenos Aires (en prensa).

cio dictatorial, a la reconversión industrial y a la internacionalización cultural, al ajuste económico, a los nuevos comportamientos sociales y a la valoración y transición a la democracia—, llevan todos ellos sobre sus espaldas este *habitus*, en el sentido de Bourdieu, que se heredó de los regímenes «nacional-populares». La cuestión consiste en saber cuáles son las chances de una transgresión de esta subjetividad hacia la constitución de una cultura y una subjetividad democráticas acordes con los impulsos del proceso de modernización.

No es evidente que esto pueda ser, pues si bien los contextos políticos y económicos nacionales e internacionales han cambiado y la fuerza de los lazos del comunitarismo nacionalista se han debilitado, como también las utopías que los alimentaban, no es menos cierto que la agudización de los dinamismos de diferenciación social y especialmente de expansión de la pobreza —particularmente en las áreas urbanas— sientan las bases para el desarrollo, en distintos contextos socio-históricos, de nuevos escenarios neopopulistas en la región. En realidad, las posibilidades de desarrollo de nuevas formas neopopulistas están asociadas con los fracasos de la democracia y de una modernización económica incluyente.

De todas maneras, conviene señalar que la evolución histórica dependerá de la evolución de los conflictos y los consensos democráticos que puedan construir los actores sociales y políticos en cada realidad nacional. La transgresión populista depende en este sentido de la capacidad de los sujetos políticos de superar la cultura de la negación del otro y, especialmente, las prácticas del clientelismo burocrático, de remontarlas a partir del reconocimiento crítico de sus propias experiencias en el pasado y de la capacidad de proyectarse, en el futuro, en los ineluctables e inciertos dinamismos de la modernización.

En lo que sigue no exploraremos las fuertes tendencias hacia una reconstitución neopopulista autoritaria, sino más bien la problematicidad de una transgresión con dirección democrática.

Un fenómeno crecientemente expansivo resulta fundamental en la caracterización de este proceso socio-económico y en la construcción de la nueva subjetivización latinoamericana, es el referido al impacto cultural de la economía de mercado y los patrones de consumo internacionalizado y la simbología que les acompañan. En algunos casos, esta tendencia se ha visto asociada con una suerte de «revolución conservadora» o, más bien, como el resultado de ajustes y medidas económicas exitosas por parte de gobiernos autoritarios y élites tradicionales de tipo señorial. En otros, con el aumento de los deseos consumistas acompañados con el incremento de la miseria.

En realidad, se trata de la expansión de la sociedad de consumo que tiende a fusionarse con las pautas conservadoras de las élites dirigentes y las tendencias enajenantes de la sociedad de masas; no obstante, dicha expansión también ha introducido una cierta racionalización e interna-

cionalización que permite objetivar las distancias sociales. Es en y contra este marasmo que se empiezan a gestar las nuevas prácticas colectivas en la región.

En este clima, el tema de la capacidad de los actores políticos y socio-culturales para impulsar críticamente una transformación que vincule democracia con modernización es crucial, como lo es también la fuerza de la cultura y la subjetividad que los pueda movilizar.

En este sentido, conjuntamente con los procesos de diferenciación y transformación del perfil económico y político de la región, viene operando una serie de cambios en el comportamiento de los actores y en la subjetividad de las sociedades. Así, es posible visualizar la gestación de una nueva subjetividad vinculada a nuevos comportamientos socio-culturales emergentes.

Se trata de nuevas prácticas colectivas asociadas tanto con los procesos de descomposición y segmentación social producidos por la crisis económica y la fase histórica anterior, como por los cambios suscitados por la modernización en escala nacional, regional e internacional. Se trata de movimientos con una fuerte carga monádica, cuyos principales rasgos están fuertemente asociados a la producción de nuevos valores e identidades culturales, centrados más en la sociabilidad y en la cotidianeidad que en el acceso al poder político y, a menudo, vinculados a la resistencia de los procesos de empobrecimiento social, pero también a los cambios en la sociedad moderna.

Sin embargo, es fundamental reconocer que son prácticas y valores por lo general restringidos, que no alcanzan a oponerse a las lógicas del poder y de la modernización, quizás tan sólo logran convivir con ellas.

Dichas prácticas no tienen fines predeterminados, ellas mismas están plenas de tensiones y posibilidades tanto de recreación social como de descomposición; asimismo, pueden evolucionar hacia formas desarrolladas de acción colectiva como hacia la anomia y la configuración de antimovimientos sociales mesiánicos y/o neopopulistas. Las luces y las sombras son partes vivas de la dinámica de estos movimientos [5].

Históricamente, estos nuevos comportamientos se empezaron a expandir en la década de los ochenta y estuvieron fuertemente vinculados tanto a los procesos de democratización como a la crisis del ciclo estatal y los procesos de ajuste y reestructuración económica.

Un antecedente muy importante —sobre todo para los países que salían de la larga noche dictatorial— fue la construcción de una particular subjetividad en la vida cotidiana, puesto que los regímenes autoritarios —que también expandieron, adecuaron o mantuvieron el sistema patrimonial-corporativo— destruyeron o limitaron la participación social, la vida pública, los derechos ciudadanos y provocaron un cierto repliegue

5. Para una reciente discusión sobre el tema, cf. Escobar y Álvarez, 1992.

hacia la intimidad y la vida privada, como también incomunicación societal; esto sucedió en el nivel nacional y también relativamente en el nivel internacional.

En estos últimos años, a pesar de la fuerza de la sociedad de consumo, una buena parte de la población expandió las vinculaciones cara a cara y se establecieron o restablecieron redes mínimas de solidaridad y socialización en escala micro. Y esto también sucedió en sociedades donde se logró mantener el juego democrático, pues éste se alejó crecientemente de la cotidianeidad de las sociedades, ya que el mismo sistema burocrático-clientelar que los alimentaba se contrajo considerablemente por la crisis económica.

El clima cultural y económico, la mantención de democracias censitarias en varios casos y las políticas autoritarias generaron un alto nivel de incomunicación no sólo en la sociedad, sino también entre ésta y sus principales sistemas de representación e intermediación como los sindicatos y los partidos políticos, fuesen éstos nacional-populares, clasistas o de cualquier otra índole. Es bajo esta dinámica que opera el retorno y la valoración de la democracia, como lógica institucional y también en cuanto forma de vida.

De manera muy sintética y esquemática, y para los fines del presente artículo, es posible considerar dos tipos no excluyentes de orientaciones colectivas emergentes en relación con los procesos de democratización y modernización. Se trata de acciones reactivas y proactivas de los actores socio-culturales.

El primer tipo de orientación se desarrolló en estos espacios de frustración y resistencia tanto de los resultados de la modernización como de los nuevos impulsos de la misma. Así, se gestó una serie polivalente de comportamientos de resistencia y búsqueda de asimilación particularista y restringida a la vida moderna. Las experiencias de buena parte del movimiento obrero, campesino y comunitarista urbano estarían adscritas a este tipo de acción colectiva, como también lo están su búsqueda de adaptación a los procesos de expansión cultural y reconversión económica.

Un segundo tipo, los proactivos, estaría constituido por aquellas expresiones colectivas que más bien son el resultado de los actuales procesos de modernización, a los que, de alguna manera, impulsan, y en los que participan de manera crítica. De este tipo serían las acciones colectivas o movilizaciones orientadas a la ética, a la educación y al conocimiento, al consumo, a la empresa, a la descentralización, a la ecología, al género, a la religiosidad, a lo étnico-cultural y, en general, las de tipo simbólico-expresivo. Es decir, aquellas que tienden a revalorizar críticamente la vida moderna y a asumir sus diversas identidades culturales.

Ciertamente, parece ser que estas dos orientaciones tipo no son estancos socialmente estructurados, sino más bien transversales al conjunto de las subjetividades societales.

A todo esto, existe un fenómeno cultural singular que afecta al conjunto de los procesos narrados: el vinculado a la industria y al mercado culturales. En los últimos años, como varios especialistas lo han señalado[6], se viene produciendo una transformación del campo cultural proveniente del ciclo estatal anterior, tanto en los niveles de la industria cultural como en la producción de sentido, tal cual insinuamos párrafos arriba. A diferencia de lo socio-económico, en el mercado cultural no existe una exclusión simbólica generalizada, sino más bien procesos de complejización y transformación de la industria y de los mercados culturales, especialmente derivados de la internacionalización de los medios de comunicación de masas que se interconectan de manera inédita con los procesos de subjetivación señalados.

Como se sabe, la constitución de redes comunicacionales logró una integración fantástica en la escala planetaria y esto modifica en todas partes los dinamismos culturales preexistentes. Así, si bien en el pasado cercano la industria y la reproducción de la subjetividad nacional-popular más o menos organizaban el campo cultural, el nuevo dinamismo comunicativo y del mercado cultural hacen hincapié en relaciones instantáneas que pueden ser sustituidas rápidamente por otras imágenes y relaciones también fugaces.

Ciertamente, éste es uno de los problemas más acuciantes en la construcción de subjetividades, en la sociedades contemporáneas. La cuestión radica en auscultar las posibilidades de una subjetivación crítica por parte de estos actores respecto de la sociedad de consumo y de su capacidad de alternancia comunicativa entre emisores y receptores. Algunas experiencias se vienen sucediendo, empero éste es por el momento un tema escasamente analizado en la región.

El argumento central que hemos tratado de desarrollar hasta aquí afirma que la construcción de nuevas orientaciones de la acción colectiva en América Latina está más concentrada en la crítica al consumismo, y en la creación de relaciones de afirmación y sociabilidad socio-cultural, que en la formulación de meta-proyectos de cambio histórico o político; consiguientemente, lo que se empieza a crear o modificar es la subjetividad social.

IV. MODERNIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN

La relación entre modernización y subjetivación constituye un tema crucial. La modernización, y sus múltiples efectos societales, sería una fuerza central del cambio. Sus características principales son la generación de un proceso acelerado de secularización social —con el consiguiente pro-

6. Cf., por ejemplo, García Canclini, 1990.

ceso de desencantamiento del mundo y de desacralización de la historia—, la predominancia de acciones electivas basadas en criterios instrumental-racionales, la capacidad de adaptación al cambio y su capacidad de institucionalización, sometida también a la lógica instrumental mencionada y, muy especialmente, a la diferenciación y especialización de roles e instituciones.

La modernidad sería la tensa conjugación de aquella secularización con una subjetividad centrada en valores de libertad, reproducción cultural e integración social. Desde esta óptica es errado separar ambos términos, como bien señalaba Adorno: «[...] porque sin el espíritu subjetivo que surge de lo nuevo, tampoco cristaliza una Modernidad objetiva» [7].

Sin embargo, en el periodo actual la modernización tiende a minar crecientemente las bases de los lazos sociales, de los valores y las reglas del juego institucional, de las creencias, los imaginarios y los significados de las metas de las sociedades y actores sociales contemporáneos. La modernización, en síntesis, mina la base subjetiva que cohesiona la sociedad moderna.

En este sentido, no es casual que una de las principales problemáticas de la sociología del actor sea la de las opciones y posibilidades de la subjetivación social frente a la modernización; o, para decirlo de otra manera, la cuestión sería tratar de comprender ¿cómo reconstituir los lazos y los consensos sociales y cuáles son las tendencias emergentes? o ¿cómo es posible la integración social y la construcción de la alteridad entre actores e individuos distintos, dadas las características de un proceso de modernización socialmente excluyente, principalmente en las sociedades periféricas? [8].

7. Adorno, 1983, 45. Por su parte, Habermas (1989, 132) sugiere que históricamente «Lo moderno aparece en todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época, modificando su relación con la antigüedad y considerándosela un modelo que podía ser recuperado a través de imitaciones». Touraine (1992, 371) trabaja la idea de una sociedad moderna como aquella que transforma lo antiguo en moderno sin destruirlo, aquella donde la religión (y la subjetivación en general) sea menos una ligazón comunitaria y más un llamado a la conciencia que cuestione los poderes sociales y enriquezca el movimiento de la subjetivación. Respecto de la secularización, el mismo autor afirma que en ella el hombre divino es reemplazado por el hombre sujeto (1992, 55, 269 y 314). Cf. también Germani (1985), quien llega incluso a postular, con sólidos argumentos, que la fuerza de la secularización es tal que al minar los núcleos de integración valórica de la sociedad moderna y al concentrar las decisiones en las élites se estarían sentando las bases para un nuevo autoritarismo altamente racional. En este sentido, el autoritarismo sería una consecuencia de la modernización. Cf. en CLACSO, 1985, la polémica que este artículo suscitó.

8. Éste es un problema clásico de la sociología que hoy en día, a raíz de los cambios anotados, tiende a resignificarse. Por ejemplo, Habermas retoma críticamente el pensamiento de Mead y de Durkheim. Así, considera que la conciencia colectiva, que retoma críticamente los desafíos de la modernización, puede comprenderse como un consenso a través del cual la identidad de la colectividad se constituye de hecho. La cuestión es cómo este hecho, que está en el imaginario, se institucionaliza. Para Durkheim, el nacimiento de todas las instituciones se realiza a partir del espíritu de la religión (Habermas, 1987, esp. 52-87). Touraine (1992) realiza un análisis del mismo tipo respecto de Marx, Freud y Nietzsche. Cf. Germani, y la plural compilación de Haferkamp y Smelser (1992).

Analizado este problema desde la óptica de la acción social latinoamericana, quizás ya no se trataría —para las sociedades y sus actores sociales— de auscultar únicamente las posibilidades de una reinserción fecunda en los procesos de reestructuración económica en el mercado mundial o de participar activamente en la globalización de la economía y el mercado cultural, sino de empezar a dar cuenta de la emergencia de un nuevo tipo de modernización que sería la punta del *iceberg* de un nuevo tipo de sociedad, sociedad que cada vez organiza más sus relaciones sociales a base de relaciones de información, conocimiento y comunicación.

Esta sociedad programada, informacional, del conocimiento o post-industrial —como varios autores la han definido—, implicaría la concentración de decisiones y de la producción de conocimientos en empresas transnacionales, que acumulan tanto la información como la capacidad de procesarla y que, principalmente, generan una expansión consumista avasalladora.

En este tipo de sociedad, el factor principal de la productividad y de la organización giraría en torno a la producción y el control del conocimiento[9].

Desde hace tiempo Alain Touraine viene elaborando una teoría sobre la sociedad programada, que sería aquella

> [...] con capacidad de crear modelos de gestión de la producción, la organización, la distribución y el consumo, de manera que semejante sociedad aparezca en todos los niveles de funcionamiento como producto de una acción ejercida por la sociedad sobre sí misma y por sistemas de acción social». Más recientemente, como «aquella donde la producción y la difusión masiva de medios culturales ocupan una plaza central que fue ocupada por los bienes materiales de la sociedad industrial. Lo que fueron la metalurgia, lo textil, la química y las industrias eléctricas y electrónicas en las sociedades industriales, en la sociedad programada lo son la producción y difusión de conocimientos, los cuidados médicos, las informaciones, es decir la educación, la salud y los medios» [10].

Desde una perspectiva referida a una de las sociedades con mayor grado de acceso la informática, la sociedad japonesa, S. Hayashi [11] señala que la «sociedad informacional» se caracterizaría por un alto nivel de consumo e información en todas las esferas de la vida social, un desa-

9. Cf. M. Castells, 1989 y *The Urban Regional Process*. Cf. también, desde una perspectiva latinoamericana, CEPAL, 1992.

10. Touraine, 1987, 142; y 1992, 249.

11. Hayashi, 1987. Castells realizó un balance crítico de las interpretaciones sobre la sociedad post-industrial en su trabajo *Flows, Networks and Identities. Where are the subjects in the informational society?*, University of California at Berkeley (en prensa). Cf. también F. Calderón y M. dos Santos, *Sociedades sin..., cit.*

rrollo tecnológico asociado al procesamiento de la información, una valorización social creciente de la información y un crecimiento acelerado del valor agregado al producto que contiene información.

Parecería que la tesis que expresan estos argumentos sería que un proyecto emancipatorio de modernidad sólo podría provenir de una comprension crítica de la sociedad programada, y con esto nuevamente se plantea la vieja cuestión de la construcción socio-cultural de la ética en sociedades de cambio rápido.

Pero atención. Ciertamente, tanto la sociedad emergente cuanto los conceptos que se inician, sin lugar a dudas con extraordinaria lucidez, son todavía precarios e insuficientes por lo menos para entender los cambios en las sociedades latinoamericanas. En el presente texto solamente se persigue lograr una provocación que permita la discusión y la renovación de una problemática que nos ayude a reflexionar sociológicamente acerca de las posibilidades futuras de una relación fecunda entre subjetividad y modernización, a partir de nuestras especificidades latinoamericanas.

V. EXPANSIÓN CIUDADANA, POLÍTICA Y CONSENSO MULTICULTURAL

En el plano político, las relaciones entre modernización y subjetividad se expresan en el deterioro de las relaciones subjetivas antedichas y en su escasa representación en el sistema político. La debilidad de representación de los partidos políticos y de sus programas y la construcción instrumental de los escenarios políticos a través de los medios de comunicación de masas, son síntomas más o menos generalizados de la pérdida relativa de una racionalidad política substantiva.

Consiguientemente, los procesos de modernización en los planos político y social tienden a minar de manera creciente las bases de los lazos sociales, de los valores y los imaginarios de las sociedades y actores contemporáneos. En síntesis, parece ser que el actual proceso de modernización mina la subjetividad política que cohesiona la sociedad; aun más, es posible encontrar, quizás con más fuerza que en el pasado, importantes tendencias a la homogenización de la denominada «clase política». Parecería que la política tiende predominantemente a instrumentarse y a volver homogéneos los diversos actores políticos, mientras que la sociedad se complejiza y diversifica.

La cuestión consiste en auscultar las posibilidades de emergencia de una conciencia colectiva que reconstruya críticamente los desafíos de tal modernización.

¿Cómo, pues, vincular los procesos de subjetivación narrados —o el multiculturalismo que expresan las nuevas sociabilidades en la región— con la política? O, expresado de otro modo, ¿es posible una articulación

entre el multiculturalismo emergente y la ciudadanía en los actuales procesos de modernización?

La respuesta es dilemática, pues por un lado esto implicaría la asunción por parte del conjunto de los actores de un valor consensual referido al reconocimiento universal de la ciudadanía. Dicho reconocimiento se expresaría en el logro de la institucionalización de un valor común que suponga el derecho a tener derecho a subjetividades propias. Este razonamiento implica que sólo en la medida en que los valores ciudadanos universales sean asumidos colectivamente se podrán expandir las identidades particulares, tanto individuales como colectivas. Seguramente, esto implicaría la constitución de un proyecto de modernidad destinado a eliminar la dialéctica de la negación del otro y asumir en plenitud el multiculturalismo y la otredad latinoamericanas, como una fuerza ética de la misma sociedad.

Sin embargo, por otro lado existen límites duros, establecidos por: *a*) la propia lógica de la modernización y, específicamente, por la técnica creadora del cambio que tiende a concentrar decisiones en élites tecnocráticas; *b*) el incremento de los procesos de exclusión y marginación social —el abismal crecimiento de la miseria está asociado también a la pérdida de lazos sociales—; *c*) la presencia de identidades «duras» o irreductibles, del tipo mesiánico, que por su propia consistencia niegan la otredad y la tolerancia y, muy especialmente, *d*) la dinámica y la ideología hiper-racionalista del mercado y la sociedad de consumo.

Quizás vale la pena reafirmar la presencia de ese elemento adicional que modera las tendencias señaladas; es decir, el desarrollo de movimientos éticos en la política y en la sociedad referidos a la ética de la responsabilidad social, al derecho a la diferencia, a opciones de vida comunitaria de la más variada índole y muy particularmente a la idea de que desarrollo y modernización son un bien común que se construye con «otros». Esto replantea la temática del consenso sobre la base de aquello que Pizzorno denominó «cultura de la solidaridad procesal» [12], en la cual los enemigos se convertirían en jugadores. Semejante consenso implicaría como mínimo un método para resolver las diferencias en función de la argumentación y la alteridad.

Habermas [13] ha sugerido que esto implicaría la comprensión de la racionalidad democrática como un asunto de procedimientos que van más allá de una lógica meramente instrumental, que se fundarían sobre todo en la fuerza de una convicción derivada de consensos obtenidos en función de un debate sustentado en argumentos y, así, la deliberación intersubjetiva entre los actores permitiría la construcción de una solidaridad procesal.

12. Pizzorno, 1985.
13. Habermas, 1987, II, 412 ss.

En América Latina, la construcción de consensos en el sentido señalado tendría que estar normativamente vinculada con un proceso de integración social creciente, tanto en el plano simbólico como en el material. Sin equidad no es posible la otredad, ni siquiera la competitividad económica es sostenible si siguen creciendo las distancias sociales.

En esta óptica, una participación creativa en la sociedad emergente necesitaría estar acompañada por procesos de equidad y libertad sociocultural, es decir, por el reconocimiento institucionalizado del derecho a existir y a ser diferente. En realidad, la temática del consenso plantea la del peso estratégico de la cultura política democrática en un nuevo proyecto emancipatorio de modernidad.

En general, la modernidad, como ha señalado Touraine, ha sido un proceso histórico limitado, pues no ha logrado la representación plena de la sociedad como producto de su propia actividad. No obstante, como ya se ha señalado, estos límites son distintos según desde dónde se los viva y desde dónde se los piense. Por ejemplo, muy brevemente, en el Occidente desarrollado las esferas del poder integraron mucho más los desafíos de la construcción ciudadana en una perspectiva cultural que en América Latina, aunque dicha integración también fue parcial, no tanto en los planos sociales y políticos, sino en los de la vida cotidiana y la alteridad.

Por su parte, en los países islámicos parecería que los fracasos de integración social o el carácter excluyente de la modernización en el periodo de la post-guerra han reforzado el retorno a un neo-comunitarismo antimoderno, pero no como un mero retorno al pasado, sino como búsqueda de un nuevo orden que rechaza la libertad ciudadana en nombre de la religión y la comunidad. En el sudeste asiático y en el Japón, si bien la modernización fue de origen elitista, sus resultados sociales fueron más incluyentes que en América Latina, aunque se mantienen fuertes rezagos en los planos de la ciudadanía y el reconocimiento de la diversidades culturales ajenas a sus propias naciones.

Desde Max Weber se sabe que el desarrollo económico está asociado al *ethos* cultural de una sociedad y, además, que esta relación tiene condicionamientos societales fuertes. Por ejemplo, los valores acerca de las jerarquías sociales y la igualdad de oportunidades difieren de una sociedad a otra, aunque éstas puedan llegar a situaciones económicas similares.

En Estados Unidos, la igualdad de oportunidades es un valor institucionalizado y la jerarquía es resultado de un conjunto de logros adquiridos. En Japón, la institucionalización de las jerarquías sociales y la relativa ausencia de valores de equidad en referencia a las oportunidades han logrado, por el impulso de sus élites, niveles de desarrollo económico semejantes.

A diferencia de estos dos casos, en América Latina los valores de jerarquía y de igualdad de oportunidades han sido siempre problemáticos e inestables. La igualdad ha estado asociada a la lucha por la ciudadanía,

casi siempre avasallada, y las jerarquías son el resultado tanto de adscripciones del pasado como de una capacidad de movilidad social frecuentemente de tipo informal.

El desarrollo económico y la democracia están vinculados con las matrices culturales nacionales específicas, las que pueden variar de una sociedad a otra y de un periodo histórico a otro. Sin embargo, los procesos de internacionalización de la cultura, tanto en el nivel de la industria como en el del mercado cultural, no han hecho más que complejizar esta dinámica y colocar dichas matrices en el centro del escenario internacional.

Las sociedades occidentales desarrolladas fueron capaces de vincular racionalidad técnica con individualismo; éste fue un valor cultural que combinaba la búsqueda cristiana de la salvación con la individualización del derecho, la propiedad privada y el trabajo como valor expansivo de la economía. Las sociedades orientales desarrolladas, como Japón, lograron combinar tradición sacra y familiar con secularización tecnoeconómica. De alguna manera, el crecimiento económico japonés está vinculado a una ética que proyecta la tradición y la cohesión familiar a la empresa. En ambos casos, el nacionalismo y la estabilidad interna fueron metas concurrentes a menudo xenofóbicas [14].

América Latina, felizmente, no ha alcanzado los niveles de conflictividad por causas culturales de otros lugares del mundo, empero, se le viene planteando una serie de problemas que puede evolucionar en ese sentido. Precisamente por eso es importante una vision crítica y propositiva de la modernidad. América Latina, al decir de Alain Rouquie, sería el extremo occidente, es decir, un territorio cultural donde confluyen Occidente y Oriente, consiguientemente un lugar definido por la luminosidad de los bordes, un lugar que apela a una reconstitución cultural creativa a partir de sus símbolos y valores propios y diversos que provienen de una matriz histórica indo-afro-europea de origen colonial que se rehace, desde entonces, continuamente, y que los avatares de una modernidad excluyente le impidieron una evolución plena.

Asumir los juegos interculturales propios y superar una cierta cultura de la exclusión constituye una de las bases fundamentales para enfrentar creativamente los desafíos de la emergente sociedad programada.

En el mismo sentido, parece plausible postular que un prerrequisito para el logro de un desarrollo democrático es que los actores políticos construyan los pactos necesarios de desarrollo en función de las subjetividades socio-culturales existentes.

Una cultura política de «solidaridad procesal» supone el consenso como resultado de negociaciones interactivas entre los distintos actores

14. Para un análisis de las relaciones entre jerarquias sociales y cultura, cf. Eisenstandt, 1992. Para un análisis de la cultura política japonesa y la economía, cf. Wolferen, 1990.

involucrados, pero además implica el comportamiento secularizado de los actores del desarrollo como única forma de plasmar acuerdos compartidos que respeten las distintas especificidades culturales. Esto implica que necesariamente los pobladores de un país determinado tienen que reconocerse en primer lugar como ciudadanos, como miembros de una comunidad política capaces de ser actores de una sociedad moderna.

Sin embargo, comprender este estilo cultural y proponer en diálogo pautas de modificación supone el reconocimiento de una serie de trabas, como aquellas referidas a la persistencia y renovación de orientaciones señoriales de hacer política y al clientelismo burocrático que hacíamos mención más arriba. También implica reconocer la persistencia de estilos empresariales imitativos, de comportamientos sindicales monádicos, de culturas políticas conspirativas y, muy especialmente —dadas las características de la sociedad de consumo—, de pautas culturales imitativas y de recepciones del cambio tecnológico en función de efectos demostrativos y no del aprovechamiento de las potencialidades de cada empresa y de cada sociedad nacional.

Éste es un problema extremadamente complejo, dadas las variadas características nacionales e históricas de las sociedades latinoamericanas. Los significados y símbolos culturales pueden llegar a ser disímiles y no fáciles de reconocer en un sistema institucional renovado, particularmente cuando la diversidad cultural de un país es muy alta. Por ejemplo, la noción de individuo en una comunidad campesina difiere de la de una unidad empresarial industrial, sin negar que un obrero tenga valores fuertes provenientes de la comunidad y que el campesino comunitario haya desarrollado un manejo racional sofisticado en el mercado.

En el mismo sentido ambivalente se pueden ejemplificar las percepciones acerca de la ley y del «otro» en distintos espacios culturales de una misma ciudad o incluso de una escuela.

En fin, el reconocimiento de estas y otras dinámicas plantea a los latinoamericanos la chance de comprender que aceptar los desafíos de una sociedad moderna es aceptar los riesgos de la incertidumbre y, sobre todo, la presencia del otro. Y aún más, aceptar por fin que sin memoria no es posible una nueva historia.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. (1983), *Teoría Estética*, Orbis, Buenos Aires.

CEPAL, *Educación y conocimiento: eje de la Transformación Productiva con Equidad*, Santiago de Chile, 1992.

Calderón, F., Hopenhayn, M. y Ottone, E. (1993), «Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la Transformación Productiva con Equidad», CEPAL, LC/R 1294, Santiago Chile.

Castells, M. (1989), *The Informational City: Information, Technology, Economic Restructurating.*
Castells, M., *The Urban Regional Process*, Basil Blackwell, Cambridge-Massachusetts.
Eisenstandt, S. (1992), «A Reapprisal of Theories of Social Change and Modernization», en H. Haferkamp y N. Smelser (comps.), *Social Change and Modernity*, University of California Press.
Escobar, A. y Alvarez, S. (1992) (comps.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*, Westview, San Francisco, Oxford.
García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.
Germani, G. (1964), *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires.
Germani, G. (1985), «Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna», en CLACSO, *Los límites de la Democracia*, CLACSO, Buenos Aires.
Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., Fayard, Paris.
Habermas, J. (1989), «Modernidad, un proyecto incompleto», en N. Casullo (comp.), *El debate modernidad- postmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires.
Haferkamp, H. y Smelser, N. (eds.) (1992), *Social Change and Modernity*, University of California Press.
Hayashi, S. (1987), *The japanese model for the informational society*, University of Tokio Press.
Orosco, J. C. (1970), *Autobiografía*, ERA, México.
Pizzorno, A. (1985), «Sobre la racionalidad de la opción democrática», en CLACSO, *Los límites de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO.
Touraine, A. (1978), *La Parole et la Sang*, Odile Jacob, Paris.
Touraine, A. (1987), *El regreso del actor*, Eudeba, Buenos Aires.
Touraine, A. (1992), *Critique de la modernité*, Fayard, Paris.
Wolferen, K. von (1990), «Une nouvelle approche de la question japonaise», en Id., *Regard froid sur le Japon. Notes de la Fondation Saint-Simon*, Paris.

IMPLICACIONES POLÍTICAS DEL FEMINISMO

Ana de Miguel y *Rosa Cobo*

I. INTRODUCCIÓN

Este artículo se centra en la exposición del feminismo en su doble vertiente de movimiento social y de tradición teórica. Como han puesto de relieve las recientes historias de las mujeres, éstas han tenido casi siempre un importante protagonismo en las revueltas y movimientos sociales. Sin embargo, es preciso distinguir los movimientos de mujeres —o en que han participado mujeres— de los movimientos feministas. El feminismo tiene como objetivo la lucha contra la opresión de las mujeres. Asimismo, hay que señalar la vinculación de las primeras luchas feministas con el surgimiento de la teoría feminista.

El feminismo como tradición teórica se articula en la modernidad. Aunque es posible encontrar «polémicas» feministas a lo largo de la historia, la fundamentación teórica del feminismo está estrechamente relacionada con el proyecto igualitario y universalista de la Ilustración. La articulación del feminismo como tradición intelectual tiene lugar al tiempo que se producen las primeras luchas feministas.

El feminismo, que comenzó reivindicando un lugar en el espacio público para las mujeres —la reivindicación de *ciudadanía* en la revolución francesa, el derecho al sufragio en el XIX— ha terminado cuestionando los conceptos clásicos de *lo público y lo privado*. Este cuestionamiento ha sido posible porque la *teoría feminista* ha desvelado la existencia de un sistema de dominación entre los *géneros*: el *patriarcado*. El análisis de estos mecanismos de dominio patriarcales ha puesto de manifiesto las relaciones de poder que se dan en esferas supuestamente privadas como la familia y la sexualidad. El feminismo ha llevado al espacio público temas que se han considerado exclusivos del espacio privado *(planificación fa-*

miliar, aborto, violencia doméstica, etc.), ensanchando de este modo el ámbito de la política. En la actualidad, la crítica a la *desigualdad sexual* se ha convertido, gracias a las luchas feministas, en un elemento central de la cultura política de Occidente. El feminismo ha convertido el tema de la discriminación de las mujeres en un indicador de progreso social.

II. RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL MOVIMIENTO FEMINISTA

Que el feminismo ha existido siempre puede afirmarse en diferentes sentidos. En el sentido más amplio del término, siempre que las mujeres, individual o colectivamente, se han quejado de su injusto y amargo destino bajo el patriarcado y han reivindicado una situación diferente, una vida mejor. Sin embargo, abordaremos el feminismo de una forma más específica: trataremos los distintos momentos históricos en que las mujeres han llegado a articular, tanto en la teoría como en la práctica, un conjunto coherente de reivindicaciones y se han organizado para conseguirlas.

En general, puede afirmarse que ha sido en los períodos de ilustración y en los momentos de transición hacia formas sociales más justas y liberadoras, cuando ha surgido con más fuerza la polémica feminista y es posible rastrear signos de esta polémica en los mismos principios de nuestro pasado clásico, como la Ilustración Sofística. Diferentes autoras, como Geneviéve Fraisse y Celia Amorós, han coincidido en señalar la obra del filósofo cartesiano Poullain de la Barre, *De l'Égalité des deux sexe*s, publicada en 1673, y los movimientos de mujeres y feministas que tuvieron lugar durante la Revolución Francesa, como dos momentos claves —teórico uno, político el otro— en la articulación del feminismo moderno. Para Amorós, el feminismo supone la efectiva radicalización del proyecto igualitario ilustrado. La razón ilustrada, razón fundamentalmente crítica, posee la capacidad de volver sobre sí misma y detectar sus propias contradicciones (Amorós, 1990b). Y así la utilizaron las mujeres de la Revolución Francesa, cuando observaron con estupor cómo el nuevo Estado revolucionario no encontraba contradicción alguna en pregonar a los cuatro vientos la igualdad universal y dejar sin derechos civiles y políticos a todas las mujeres.

Las mujeres habían comenzado exponiendo sus reivindicaciones en los célebres «cuadernos de quejas» —en los que mostraron su clara conciencia de colectivo oprimido y del carácter «interestamental» de su opresión al autodesignarse «el tercer estado del tercer estado»— y terminan afirmando orgullosamente sus derechos —tal y como hiciera Olympe de Gouges en la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, de 1791. La transformación del feminismo respecto de los siglos anteriores, tal y como ha sintetizado Fraisse, significa el paso del gesto individual al movimiento colectivo: la querella es llevada a la plaza

pública y toma la forma de un debate democrático: se convierte por vez primera de forma explícita en una cuestión política (Fraisse, 1991, 191).

Sin embargo, la Revolución Francesa supuso una amarga y, seguramente, inesperada derrota para el feminismo, ya que en 1794 se prohibió explícitamente la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. Habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando de su destino de madres y esposas, queriendo ser «hombres de estado». Esta contradicción de la razón ilustrada sería vehementemente denunciada por Mary Wollstonecraft en la clásica obra del feminismo, *Vindicación de los derechos de la mujer*, de 1792.

En el siglo XIX, el siglo de los grandes movimientos sociales emancipatorios, el feminismo aparece, por primera vez, como un movimiento social internacional, con una identidad autónoma teórica y organizativa. Además, ocupará un lugar importante en el seno de los otros grandes movimientos sociales, los diferentes socialismos y el anarquismo.

Como se señala habitualmente, el capitalismo alteró las relaciones entre los sexos. El nuevo sistema económico incorporó masivamente a las mujeres proletarias al trabajo industrial —mano de obra más barata y sumisa que la de los varones—, pero en la burguesía, la clase social ascendente, se dio el fenómeno contrario. Las mujeres quedaron enclaustradas en un hogar que era, cada vez más, símbolo del estatus y éxito laboral del varón. En este contexto las mujeres comenzaron a organizarse en torno a la reivindicación del derecho al sufragio, lo que explica su denominación como sufragistas. Esto no debe entenderse nunca en el sentido de que ésa fuese su única reivindicación. Muy al contrario, las sufragistas luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Sin embargo, y desde un punto de vista estratégico, consideraban que una vez conseguido el voto y el acceso al parlamento podrían comenzar a cambiar el resto de las leyes e instituciones. Además, el voto era un medio de unir a mujeres de opiniones políticas muy diferentes. Su movimiento era de carácter interclasista, pues consideraban que todas las mujeres sufrían en cuanto mujeres, independientemente de su clase social, discriminaciones semejantes.

En los Estados Unidos el movimiento sufragista estuvo inicialmente muy relacionado con el movimiento abolicionista. Gran número de mujeres unieron sus fuerzas para combatir en la lucha contra la esclavitud y, como señala Sheila Robotham, no sólo aprendieron a organizarse sino a observar las similitudes de su situación con la de la esclavitud. En 1848, en el estado de Nueva York, se aprobó la Declaración de Seneca Falls, uno de los textos fundacionales del sufragismo.

En Europa, el movimiento sufragista inglés fue el más potente y radical. Desde 1866, en que el diputado John Stuart Mill, autor de *La sujeción de la mujer*, presentó la primera petición en favor del voto femenino en el Parlamento, no dejaron de sucederse iniciativas políticas. Sin

embargo, los esfuerzos dirigidos a convencer y a persuadir a los políticos de la legitimidad de los derechos políticos de las mujeres provocaban burlas e indiferencia. En consecuencia, el movimiento sufragista dirigió su estrategia a acciones más radicales. Aunque, como bien ha matizado Robotham, «las tácticas militantes de la Unión habían nacido de la desesperación, después de años de paciente constitucionalismo» (Robotham, 1980, 115). Las sufragistas fueron encarceladas, protagonizaron huelgas de hambre y alguna encontró la muerte defendiendo su máxima, «voto para las mujeres».

El socialismo y el marxismo articularon la llamada «cuestión femenina» en su teoría general de la historia y ofrecieron una nueva explicación del origen de la opresión de las mujeres y una nueva estrategia para su emancipación. Esta estrategia preconizaba la entrada de las mujeres en la producción asalariada y el acceso a la independencia económica, pero, en buena medida, se limitaba a subsumir la lucha feminista en la lucha de clases. Además, el socialismo insistía en las diferencias que separaban a las mujeres pertenecientes a las distintas clases sociales. Así, aunque las socialistas apoyaban tácticamente las demandas de las sufragistas, también las consideraban enemigas de clase y las acusaban de olvidar la situación de las proletarias, lo que provocaba la desunión de los movimientos. Los cimientos de un movimiento socialista femenino realmente fuerte fueron puestos por la alemana Clara Zetkin (1854-1933), quien dirigió la revista femenina *Die Gleichheit* (Igualdad) y llegó a organizar, en 1907, una Conferencia Internacional de Mujeres.

También el anarquismo como movimiento social contó con numerosas mujeres que contribuyeron a la lucha por la igualdad. Una de las ideas más recurrentes entre las anarquistas —en consonancia con su individualismo— era la de que las mujeres se liberarían gracias a su «propia fuerza» y esfuerzo individual. Así, el énfasis puesto en vivir de acuerdo con las propias convicciones propició auténticas revoluciones en la vida cotidiana de mujeres que, orgullosas, se autodesignaban «mujeres libres».

El feminismo contemporáneo

Una vez conseguido el voto, en muchos países después de la primera guerra mundial, el movimiento feminista resurge a finales de los años sesenta. En buena medida, la génesis del nuevo movimiento se encuentra en el creciente descontento de las mujeres con el papel que tenían asignado en los partidos de izquierda y en el resto de los nuevos movimientos sociales. Así ha descrito la norteamericana Robin Morgan lo que fue una experiencia generalizada de las mujeres: «Comoquiera que creíamos estar metidas en la lucha por construir una nueva sociedad, fue para nosotras un lento despertar y una deprimente constatación descubrir que rea-

lizábamos el mismo trabajo en el Movimiento que fuera de él: pasando a máquina los discursos de los varones, haciendo café pero no política, siendo auxiliares de los hombres cuya política, supuestamente, reemplazaría al Viejo Orden» (Echols, 1989, 23). De nuevo, fue a través del activismo político junto a los varones, como en su día las sufragistas en la lucha contra el abolicionismo, como las mujeres tomaron conciencia de la peculiaridad de su opresión. Las feministas se manifestaban contra la subordinación a la izquierda, ya que identificaban a los varones como los beneficiarios de su dominación. No eran, ni mucho menos, antiizquierda, pero sí muy críticas con su recalcitrante sexismo y la tópica interpretación del feminismo según un abanico de posibilidades que iba de su mera consideración como cuestión periférica a la más peligrosa calificación de contrarrevolucionario.

Respecto de los fundamentos teóricos del feminismo radical, hay que citar dos obras fundamentales: *Política Sexual*, de Kate Millet, y *La dialéctica de la sexualidad*, de Sulamith Firestone. Armadas de las herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, estas obras acuñaron conceptos fundamentales para el análisis feminista y la teoría política como los de patriarcado, género y casta sexual. El patriarcado se define como un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levantan el resto de las dominaciones como las de clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres. Las radicales identificaron como centros de la dominación patriarcal esferas de la vida que hasta entonces se consideraban «privadas». A ellas corresponde el mérito de haber revolucionado la teoría política, al analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad; lo sintetizaron en un eslógan, *«lo personal es político»*. Consideraban que los varones, todos los varones y no sólo una élite, reciben beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal.

El movimiento feminista pergeñó nuevas estrategias y métodos de acción para impulsar el cambio social. Una de las aportaciones más significativas fue la organización en *grupos de autoconciencia*. Se trataba de que cada mujer del grupo explicase las formas en que experimentaba y sentía su opresión, para propiciar «la reinterpretación política de la propia vida» y poner las bases para su transformación. Con la autoconciencia también se pretendía que las mujeres de los grupos se convirtieran en las auténticas expertas en su opresión: estaban construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de ideologías previas. Otra función importante de estos grupos fue la de contribuir a la revalorización de la palabra y de las experiencias de un colectivo sistemáticamente inferiorizado y humillado a lo largo de la historia. Por otro lado, el activismo de los grupos radicales fue, en más de un sentido, espectacular.

Espectaculares por multitudinarias fueron las manifestaciones y marchas de mujeres, pero aún más lo eran los lúcidos actos de protesta y sabotaje que ponían en evidencia el carácter de objeto y mercancía de la mujer en el patriarcado. Con actos como la quema pública de sujetadores y corsés, el sabotaje de comisiones de expertos sobre el aborto formadas por ¡catorce varones y una mujer (monja)! o la simbólica negativa de la carismática Ti-Grace Atkinson a dejarse fotografiar en público al lado de un varón, las radicales consiguieron que la voz del feminismo entrase en todos y cada uno de los ya no tan tranquilos hogares americanos.

Otras actividades no tan espectaculares pero de consecuencias enormemente beneficiosas para las mujeres fueron la creación de *centros* alternativos *de ayuda y autoayuda*. Las feministas no sólo crearon espacios propios para estudiar y organizarse sino que desarrollaron una salud y ginecología no patriarcales, animando a las mujeres a conocer su propio cuerpo. También se fundaron guarderías, centros para mujeres maltratadas, centros de defensa personal y un largo etcétera. Tal y como se desprende de los grupos de autoconciencia, otra característica común de las radicales fue el exigente impulso igualitarista y antijerárquico del movimiento.

Tras las manifestaciones de fuerza y vitalidad del feminismo en los años setenta, los profetas del fin de la historia han sentenciado también la llegada del *posfeminismo*. Sin embargo, sólo un análisis insuficiente de los diferentes frentes y niveles sociales en que se desarrolla la lucha feminista puede cuestionar su vigencia y vitalidad. Yasmine Ergas (1993, 560) ha sintetizado bien la realidad de los ochenta: «Si bien la era de los gestos grandilocuentes y las manifestaciones masivas que tanto habían llamado la atención de los medios de comunicación parecía tocar a su fin, a menudo dejaba detrás de sí nuevas formas de organización política femenina, una mayor visibilidad de las mujeres y de sus problemas en la esfera pública y animados debates entre las propias feministas, así como entre éstas e interlocutores externos».

Efectivamente, el feminismo no ha desaparecido pero sí ha conocido profundas transformaciones en las que han influido tanto los enormes éxitos cosechados —si consideramos lo que fue el pasado y lo que es el presente de las mujeres—, cuanto la profunda conciencia de lo que queda por hacer, si comparamos la situación de varones y mujeres en la actualidad. Hoy, además de la imprescindible labor de los grupos feministas de base, que siguen su continuada tarea de concienciación, reflexión y activismo, ha tomado progresivamente fuerza lo que ya se denomina feminismo institucional. Este feminismo reviste diferentes formas en los distintos países occidentales: desde los pactos interclasistas de mujeres a la nórdica —donde se ha podido llegar a hablar de feminismo de estado—, hasta la formación de *lobbys* o grupos de presión a la americana, pasando por la creación de ministerios o institutos interministeriales de la

mujer. A pesar de estas diferencias, los *feminismos institucionales* tienen algo en común: el decidido abandono de la apuesta por situarse fuera del sistema y no aceptar sino cambios radicales. Un resultado notable de estas políticas ha sido el hecho, realmente impensable hace sólo dos décadas, de que mujeres declaradamente feministas lleguen a ocupar importantes puestos en los partidos políticos y en el estado. Ahora bien, no puede pensarse que esta «desdemonización» del poder no reciba duras críticas desde otros sectores del feminismo, y no haya supuesto incluso un cambio lento y difícil para todo un colectivo que, aparte de su vocación radical, ha sido «socializado en el no poder». En este contexto institucional también cabe destacar la proliferación en las universidades de centros de investigaciones feministas. En la década de los ochenta, la teoría feminista no sólo ha desplegado una vitalidad impresionante sino que ha conseguido dar a su interpretación de la realidad un estatus académico.

En definitiva, los grupos de base, el feminismo institucional y la pujanza de la teoría feminista más la paulatina incorporación de las mujeres a puestos de poder no estrictamente políticos —administración, judicaturas, cátedras...— y a tareas emblemáticamente varoniles —ejército y policía— han ido creando un poso feminista que simbólicamente cerraremos con la Declaración de Atenas de 1992. En esta Declaración, las mujeres han mostrado su claro deseo de firmar un *nuevo Contrato Social* y establecer de una vez por todas una *democracia paritaria*.

III. LA TEORÍA POLÍTICA FEMINISTA

El objetivo central de la teoría política feminista ha consistido en hacer visible la existencia del sistema de dominación patriarcal. La identificación analítica del patriarcado, realizada desde diversas disciplinas y tradiciones intelectuales e intensificada en las dos últimas décadas, ha abierto un espacio teórico nuevo en las ciencias sociales. Por un lado, poniendo de relieve los mecanismos de poder patriarcales y, por otro, cuestionando la neutralidad de los discursos teóricos que legitiman ese dominio. A modo de ejemplo, señalemos la noción de individuo de la teoría política de los siglos XVIII y XIX. Esta noción ofrece la apariencia de la neutralidad sexual. Sin embargo, detrás de la categoría de individuo siempre se encuentra un varón. La teoría feminista ha puesto al descubierto la falsa neutralidad de ese concepto.

El estudio de la situación de inferioridad y marginación de las mujeres, es decir, la construcción de una hermenéutica feminista, produce problemas metodológicos en las construcciones científicas androcéntricas. Uno de los más importantes ha sido la crisis de paradigmas. Cuando las mujeres se constituyen en sujetos u objetos de investigación en las cien-

cias sociales se tambalean los paradigmas establecidos: «Se cuestiona la definición del *ámbito de objetos* del paradigma de investigación, así como sus unidades de medida, sus métodos de verificación, la supuesta neutralidad de su terminología teórica o las pretensiones de universalidad de sus modelos y metáforas» (Benhabib, 1992, 38). La hermenéutica feminista aplicada a la teoría política supone un paso necesario en la construcción de la misma. El análisis de género es imprescindible en la formación de instrumentos de medida y de verificación válidos que, a su vez, hagan posible la constitución de una buena teoría política. Como ejemplo, se puede señalar el concepto de estratificación. Hasta hace pocos años muchos sociólogos o politólogos no tematizaban más desigualdad que la de las clases sociales. En la actualidad, la sociología o la política han asumido la existencia de estratificación entre los géneros.

La teoría política feminista tiene como referentes inevitables los conceptos modernos de razón, moral y política. Las categorías políticas que germinan en el siglo XVIII —igualdad, universalidad, ciudadanía, etc.— constituyen el núcleo normativo hacia el que se vuelve la teoría política feminista, bien sea para aceptarlo, refutarlo en alguna de sus partes o invalidarlo en su totalidad.

La primera característica de la teoría política feminista, como señala Sunstein, es la variedad de posiciones que conviven en su seno. En efecto, el discurso feminista no es unívoco, como tampoco lo es la acción política. Esta diversidad tiene como último referente la aceptación o el rechazo, con matices diversos, de las concepciones políticas y éticas universalistas de la filosofía política moderna.

Esta polémica se articula sobre la idea de si los valores modernos de igualdad política, ciudadanía y *universalidad* son los elementos centrales sobre los que se construye una política emancipatoria para las mujeres o si esa emancipación implica necesariamente el rechazo de los valores ilustrados. Amorós, en su defensa de la raíz ilustrada del feminismo, sitúa su origen como un proceso de radicalización de otros movimientos emancipatorios y como una crítica radical de las insuficiencias de dichos movimientos. Para esta filósofa, las mujeres se encuentran con un dilema: o bien aceptan la universalidad y piden que se les aplique o bien la impugnan y defienden su diferencia con el peligro de que la misma no sea otra cosa que la aceptación de las definiciones patriarcales (Amorós, 1985, 140).

En los últimos años, han surgido en el feminismo voces críticas con las teorías políticas universalistas, fundamentalmente desde posiciones postmodernas. Desde estas posiciones se ha reflexionado sobre la necesidad de desarrollar concepciones políticas y morales «sensibles al contexto», es decir, que tengan en cuenta las necesidades y deseos del otro, así como sobre la incompatibilidad del feminismo con las teorías universalistas. En el marco de las críticas postmodernas al sujeto del discurso ilustrado, Iris

Young y Jane Flax, entre otras, señalan que la tradición filosófica occidental ha escogido la identidad y la unidad a costa de la diferencia y la multiplicidad. La exclusión de la diferencia y la sumisión del sentimiento a la razón han configurado al sujeto del discurso filosófico occidental.

Estas autoras critican el *individualismo abstracto* que subyace en la razón moral moderna. La construcción de una teoría política fundada en un yo abstraído de las personas reales y de las situaciones sociales concretas, da lugar a la expulsión y al confinamiento de todo lo que amenace con invadir la sociedad con su diferenciación: la especificidad de los cuerpos y deseos de las mujeres, la diferencia de raza y cultura, la variabilidad de la heterogeneidad de las necesidades, los fines y deseos de cada individuo, la ambigüedad y variabilidad de los sentimientos, etc. Por todo ello, desde el punto de vista del interés feminista, la política emancipatoria implica el rechazo de las tradiciones modernas de vida política y moral (Young, 1990, 90).

Por el contrario, otras autoras, como Benhabib, reclaman una ética universalista. En opinión de esta filósofa, una característica de esta ética debe ser la ampliación del ámbito moral. Este ámbito debe tener en cuenta las necesidades y deseos de los otros y debe incluir algunos problemas que surgen en la relación con los demás. En otras palabras, extensión de la moralidad, pero manteniendo la universalidad. Ahora bien, esta última debe articularse en torno al nominalismo, entendido éste como la «convicción ontológica según la cual la verdadera realidad, lo que tiene entidad en una sentido fuerte, son los individuos» (Amorós, 1992, 42). Los conceptos de nominalismo y universalidad, en clave de teoría política, remiten a las nociones de individualismo e igualdad. Este problema nos sitúa ante la cuestión tan debatida hoy del sujeto de la lucha feminista. ¿Cómo construir un sujeto desde la diversidad de situaciones de las mujeres? Esta diversidad afecta a las variables que interactúan con la de género, como son el país, la clase social, la etnicidad o la preferencia sexual. Muchas autoras feministas sostienen que la vía principal en la construcción de este sujeto colectivo es el pacto entre las propias mujeres.

El debate en el seno de la teoría política feminista actual radica en si ésta «debe implicarse en una reconstrucción o, por el contrario, en una desconstrucción de la tradición filosófica occidental» (Benhabib, 1992, 60). Esta polémica entre enfoques universalistas y postmodernos no acaba en el campo de la discusión teórica, sino que se refleja en sus estrategias y modelos de acción política.

IV. LA ACCIÓN POLÍTICA FEMINISTA

La finalidad de la teoría feminista es lograr un espacio discursivo que rompa el discurso patriarcal y que ese hecho pueda ser articulado en una

práctica política feminista. Pese a que los debates teóricos suelen reflejarse en las estrategias políticas, la teoría política feminista, en su conjunto, apunta a la redefinición de las categorías políticas básicas. Los conceptos de igualdad, ciudadanía, público-privado, familia, etc., están siendo reconceptualizados desde el feminismo (Agra, 1991, 13). Si una de las características de las sociedades contemporáneas es su capacidad de trasladar conflictos de unos espacios a otros, aquellos que suscitan las políticas feministas provocan otros cambios nuevos, que casi siempre se expresan conflictivamente.

Dicho de otro modo, la radicalización de la igualdad, el ejercicio pleno de la ciudadanía o el desdibujamiento de la frontera tradicional entre el espacio público y el privado, significan que no puede resolverse satisfactoriamente cada uno de esos problemas si no se resuelven los que ellos mismos producen. A modo de ejemplo, podemos señalar que el ejercicio pleno de la ciudadanía para las mujeres presupone la modificación de su *rol* en el marco de la familia. En otras palabras, el cumplimiento de los objetivos políticos del feminismo tiene efectos que modifican la sociedad en su conjunto y no sólo el colectivo de las mujeres. Este hecho, profundamente revolucionario en sí mismo, explica las razones que hacen necesaria la reconceptualización de los grandes conceptos políticos.

Desde el feminismo se ha subrayado repetidas veces la carencia de una teoría del Estado (Mackinnon, 1982). Tradicionalmente, el feminismo ha tenido una relación doble con la política. Por una parte, se ha situado en los entresijos del Estado para así hacer de éste el instrumento central de sus reivindicaciones. Por otra, se ha situado en la sociedad civil, utilizando los métodos de acción política propios de los nuevos movimientos sociales. La acción política feminista ha transitado entre la lucha política institucional, que Maite Gallego denomina «política fuerte», y la social, que la misma autora denomina «política débil» (1991, 32). Esto significa que el feminismo combina distintas estrategias políticas y distintas prácticas organizativas.

La noción de patriarcado desvela que la sociedad está articulada jerárquicamente en dos espacios, el privado y el público, y que ambos tienen un carácter estructural. Por ello, la tarea política feminista consiste en modificar esa jerarquía de cuantas formas sea posible. Ocupar el espacio público, llevar a ese espacio temas que tradicionalmente se han considerado privados (prerrogativas del marido en el matrimonio, violencia conyugal...) y forzar la modificación de los roles en el marco familiar, son algunas de las metas más importantes del feminismo. Cabría señalar que si bien el feminismo no tiene una teoría del Estado, posee una concepción de lo que es la política.

Ahora bien, si casi todos los feminismos comparten estas metas, no todos creen posible lograrlo de la misma forma. Por ello, sus modos de actuación internos y externos varían en función de proximidades ideo-

lógicas o de su situación en el Estado o en la sociedad civil. En el movimiento feminista actual coexisten diversos modelos de acción política.

Antes de enumerar los modelos básicos de acción política del feminismo, es necesario realizar algunas observaciones relativas a las estrategias feministas. La primera de ellas afecta al hecho de que el feminismo, así como otros movimientos sociales, tiene un espacio social mucho mayor que el de hace algunas décadas. La causa radica en las características de la estructura social. Actualmente, las colectividades —como la clase social o el estatus profesional— no son referencias tan esenciales como lo fueron en el pasado. Se han producido transformaciones en la estructura social que hacen que ésta sea más proclive a la *individuación* y a la diferenciación. La biografía de cualquier ciudadano occidental muestra la pertenencia a lo largo de su vida a diversas comunidades culturales, estilos estéticos, ocupaciones o profesiones (Offe, 1992, 183).

Por otra parte, la configuración de cada estrategia política feminista varía en función del tipo específico de modelo patriarcal en el que esté enraizado ese movimiento feminista. A su vez, este tipo de patriarcado está condicionado por factores sistémicos, es decir, por «la estructura de oportunidades políticas» de cada país (Gelb, 1992, 210). Asimismo, hay que tener en cuenta la correlación entre la situación económica general y los grados de resistencia o aceptación del feminismo por parte de la política institucional. De otro lado, también es relevante en las estrategias el tipo de alianzas políticas que realiza el movimiento feminista en cuestión.

En general, puede decirse que el movimiento feminista ha combinado, tanto en el pasado como en la actualidad, dos tipos de estrategias políticas, la de confrontación y la de integración. En muchos casos, esos modelos de acción se combinan de diversas maneras por parte del mismo movimiento feminista, en función del grado de resistencia de las *élites masculinas* o de otras situaciones económicas o sociales del país en cuestión. Por tanto, esas estrategias, lejos de oponerse o lejos de debilitar al movimiento feminista, constituyen su fuerza, puesto que ambas «encubren una estructura compleja de organizaciones, iniciativas e ideas, y la especialización en el movimiento contribuye a crear posibilidades para estregias y enfoques diversos» (Gelb, 1992, 214).

Tras estos dos modelos básicos del movimiento feminista, que Jo Freeman denomina sector militante y sector reformista, Joyce Gelb señala tres modelos de participación en el seno del feminismo actual:

1) *El feminismo de grupo de intereses*. Es el modelo por excelencia de Estados Unidos. Se enfatiza la igualdad de derechos en la esfera jurídica y se funda en la afiliación masiva a grupos de presión. Su estrategia fundamental es la formación de coaliciones y redes organizativas.

2) *El feminismo ideológico o izquierdista*. Es el modelo británico. Esta estrategia es reticente a la colaboración con otros grupos. Actúa de

forma descentralizada, sobre una base local, y suele carecer de presencia política y de influencia a escala nacional.

3) *Igualdad a través del Estado*. Es el modelo sueco. Lo más notable es la ausencia de un movimiento feminista visible e influyente. La actividad feminista se ejerce, sobre todo, a través de los partidos políticos. El Estado satisface reivindicaciones feministas mediante acciones de gobierno. Esas medidas políticas se tratan en el marco de políticas de igualdad. No obstante, las mujeres han logrado un alto grado de representación en el sistema político. Un tercio de la representación parlamentaria, provincial y municipal es femenino.

En todo caso, no es previsible que estos modelos se reproduzcan en ningún país tal y como los describe Gelb. Lo más probable es que en cada país se mezclen los modelos en función de factores culturales, políticos, ideológicos o económicos.

V. CONCLUSIÓN

El feminismo, en su desarrollo como movimiento social, ha conocido profundas transformaciones teóricas y estratégicas. En estas transformaciones han influido tanto los enormes éxitos cosechados —si se considera lo que fue el pasado y lo que es el presente de las mujeres— como la profunda conciencia de lo que queda por hacer, si comparamos la situación de varones y mujeres en la actualidad. El patriarcado, como cualquier otro sistema de dominación fuertemente contestado, cuenta con mecanismos de poder suficientes para hacer buena la frase del príncipe de Lampedusa: «Que todo cambie para que todo siga igual».

En todo caso, la idea de que la democracia no goza de la suficiente legitimidad si las mujeres no participan paritariamente en todos los centros de decisión se ha extendido mayoritariamente en la sociedad occidental. Janet Saltzman ha señalado que la clave del juego es poder: social, de definición, económico y político. Para ello, es imprescindible un movimiento feminista fuerte que se despliegue en todos los frentes posibles —partidos, cultura, religión, medios de comunicación...— y propicie la entrada de mujeres en las élites dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

Agra, M. X. (1991), «Teoría política, teoría feminista y Estado», en *Por una política feminista*, Fórum de política feminista, Madrid, 11-14.

Amorós, C. (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.

Amorós, C. (1990a), *Mujer. Participación, cultura política y Estado*, de la Flor, Buenos Aires.
Amorós, C. (1990b), «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración»: *Isegoría 1*.
Amorós, C. (1992), «Notas para una teoría nominalista del patriarcado»: *Asparkía 1*, 41-58.
Astelarra, J. (1990), «Las mujeres y la política», en Id., *Participación política de las mujeres*, CIS-Siglo XXI, Madrid.
Benhabib, S. (1990), «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en S. Benhabib y D. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 119-150.
Benhabib, S. (1992), «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral»: *Isegoría 6*, 37-64.
Condorcet, De Gouges, De Lambert *et al.* (1993), *La Ilustración olvidada*, A. H. Puleo (ed.), Barcelona, Anthropos-Comunidad de Madrid.
Echols, A. (1989), *Daring to be bad*, University of Minnesota Press, Minnesota, Mineápolis.
Ergas, Y. (1993), «El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres*, Taurus, Madrid.
Evans, R. J. (1980), *Las Feministas*, Siglo XXI, Madrid.
Fraisse, G. (1991), *Musa de la razón*, Cátedra, Madrid.
Gallego, M. (1991), «De la minoría exigua a la minoría consistente», en *Por una política feminista*, Fórum de política feminista, Madrid, 31-34.
Gelb, J. (1992), «Feminismo y acción política», en J. D. Russell y M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político*, Alfons el Magnànim, Valencia, 192-217.
Mackinnon, C. A. (1982), «Feminism, Marxism, method and the state: an agenda for theory»: *Signs 7/3*.
Martín-Gamero, A. (1975), *Antología del feminismo*, Alianza, Madrid.
Offe, C. (1992), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.
Robotham, S. (1980), *La mujer ignorada por la historia*, Debate, Madrid.
Saltzman, J. (1992), *Equidad y género*, Cátedra, Madrid.
Valcárcel, A. (1991), *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Anthropos, Barcelona.
Young, I. M. (1990), «Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política», en S. Benhabib y D. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 89-118.

ESTADO, MERCADO Y SOCIEDAD CIVIL

Antonio García-Santesmases

I. ¿ANTE EL «FIN DE LA HISTORIA»?

Es tarea prácticamente imposible abarcar un tema tan complejo como el que nos ocupa sin precisar el contexto histórico en el que nos vamos a mover. Queremos referirnos a la tensión entre Estado y sociedad civil cuando ya nos acercamos a este fin de siglo. No tratamos en estas páginas de referirnos a otros momentos históricos ni de dar cuenta de tradiciones filosóficas muy relevantes que hoy cuentan poco en el debate político actual. ¿Cómo podemos caracterizar este fin de siglo?

Para muchos el siglo XX ya ha concluido. Existen discrepancias acerca de si la fecha más adecuada para señalar este final es 1989 (cuando se produce la caída del muro de Berlín) o 1991, cuando asistimos a la desintegración de la Unión Soviética. Sea de una u otra manera, la derrota del sistema comunista es el hecho decisivo de estos últimos años.

Es mérito de F. Fukuyama haber suscitado el debate sobre este tema en su conocido artículo «El fin de la historia». Según Fukuyama, asistimos al triunfo de la democracia liberal capitalista, y a la derrota definitiva del marxismo-leninismo. El futuro nos deparará una expansión del liberalismo económico y político al que sólo se opondrán determinadas formas de nacionalismo y religión.

Fukuyama no sostiene que no habrá nuevos sucesos, acontecimientos o conflictos dentro de la sociedad capitalista. Los que han interpretado de esta manera a Fukuyama se han apresurado a decir, tras la guerra del Golfo o tras los conflictos que asolan la antigua Yugoslavia, que estos acontecimientos desmienten en la práctica el aserto de Fukuyama, y han concluido con énfasis: la historia sigue viva y abierta.

Polemizar de esta manera es errar el tiro. Fukuyama lo que había

afirmado no es que no hubiera conflictos sociales, incluso bélicos, sino que había concluido el debate sobre los principios que deben regir el orden social:

> Entendiendo la historia en el sentido convencional de sucesión de acontecimientos hubo quienes señalaron la caída del muro de Berlín, la represión de los comunistas chinos en la plaza de Tiananmen y la invasión iraquí de Kuwait como pruebas de que la historia continúa y consideraban que esto demostraba *ipso facto* mi equivocación [...] pero lo que yo sugería que había llegado a su fin no era la sucesión de acontecimientos, incluso de grandes y graves acontecimientos, sino la historia con mayúsculas, es decir la historia entendida —tomando en consideración la experiencia de todos los pueblos en todas los tiempos— como un proceso único, evolutivo, coherente [1].

La apreciación es sin duda arriesgada desde la perspectiva de la filosofía de la historia, pero muy significativa para visualizar un contexto político. Lo que Fukuyama quiere decir es que ya no habrá «progresos» en el desarrollo de los «principios e instituciones» que deben regir el orden social porque todos los problemas realmente cruciales han sido resueltos. La posición de Fukuyama no es nueva en el debate político y recuerda la tesis de Partridge cuando afirmaba que ningún movimiento social o intelectual significativo ponía en cuestión el orden democrático-liberal, y añadía: «Si la teoría política clásica en efecto ha muerto quizás la mató el triunfo de la democracia» [2]. La diferencia entre una y otra afirmación es que Partridge respondía al debate de los años sesenta sobre el fin de las ideologías y Fukuyama habla desde la experiencia histórica de la caída del sistema comunista al defender el fin de la historia.

Convendría, antes de continuar, añadir dos cosas. La primera es que Fukuyama considera que existen problemas serios como la droga, la existencia de personas sin hogar, los daños al medio ambiente, y la frivolidad del consumismo..., pero no son problemas insolubles para los principios liberales ni tan graves que hayan de conducir necesariamente al colapso de la sociedad. La democracia liberal aparece segura ante sus enemigos externos y no es presa de contradicciones irresolubles que la minen como sistema político.

La segunda consideración es que esta resolución del debate sobre los principios que deben regir el orden social no implica que haya concluido otro debate «eterno» acerca de las metas que deben presidir la vida humana. En este punto Fukuyama es claro:

> El hecho de no tratar la cuestión del contenido de una vida buena es realmente el motivo de que el liberalismo funcione, pero también significa que el vacío que

1. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992, 12.
2. P. H. Patridge, *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 61.

> significa nuestra libertad se puede llenar de cualquier cosa: indolencia y autocomplacencia, moderación y valor, deseo de riqueza y preocupación por el beneficio comercial, amor por la sencillez y búsqueda de la belleza, trivialidad y espiritualidad [...] los Estados no encomiendan a sus ciudadanos unas metas supremas [3].

Fukuyama puede sentir personalmente quizá nostalgia o aburrimiento, pero lo que aquí nos interesa —y por eso hemos acudido a él— es si su diagnóstico es acertado. ¿Cabe hoy pensar en una alternativa al liberalismo en el terreno económico-político?

Algunos contestan a la tesis de Fukuyama asumiendo que la victoria del liberalismo es un hecho y que hay que centrar el debate entre dos conceptos liberales de Estado y de sociedad: «Ahora ya sólo queda la tradición liberal, pero ¿qué tradición liberal? Se diría que hay y ha habido dos tradiciones liberales: la del individualismo posesivo del que hablaba Macpherson y la del liberalismo solidario (la socialdemocracia para entendernos)» [4]. Esta opinión de Ludolfo Paramio puede ser completada con la reflexión de José M. Maravall:

> La crisis del sistema comunista no implica ni el fin de la política ni que el resto no comunista sea un todo uniforme. Se ha impuesto un tipo de régimen pero la variedad de tipos dentro de la democracia probablemente aumente. Tales diferencias son importantes siempre que se entienda que una diferencia sólo es importante si supone la quiebra de la democracia o el colapso de la economía [...] dentro de la democracia existen diferentes combinaciones del mercado y del Estado [5].

No cabe duda de que muchos neoliberales aceptarían este diagnóstico de la situación. Por citar a uno bien relevante:

> Si en la defensa de la democracia, la opción liberal tiene una coincidencia total con corrientes y doctrinas como la socialdemocracia, el social cristianismo y los partidos conservadores no autoritarios, sus diferencias con ellos tienen que ver, básicamente, con el mercado, en el que todas ellas justifican distintos grados de interferencia y manipulación estatal —para contrarrestar las desigualdades y desequilibrios económicos y sociales— en tanto que el liberalismo sostiene que mientras más desinhibido y menos perturbado funcione el mercado más pronto se derrotará a la pobreza y al atraso y se logrará sobre bases más firmes la justicia social [6].

Estas palabras de Vargas Llosa nos permiten concluir este primer apartado mostrando que el contexto en el que nos movemos parte de una aceptación de la democracia como sistema político y de un debate acerca

3. F. Fukuyama, «Respuesta a mis críticos»: *El País*, 21 de diciembre de 1989.
4. L. Paramio, «El fin de la prehistoria»: *El País*, 21 de diciembre de 1989.
5. J. M. Maravall, «La socialdemocracia y la crisis del comunismo»: *Claves*, 7 (1990).
6. M. Vargas Llosa, «America Latina y la opción liberal», en *El desafío neoliberal*, Norma, Bogotá, 1992, 30.

de las combinaciones posibles entre mercado, Estado y sociedad civil. Aunque creo que muchos aceptarán que esto hoy es así, no siempre ha sido así, por ello antes de entrar en la caracterización de esas posibles combinaciones conviene mirar hacia atrás y recordar brevemente las posiciones que habían sostenido el liberalismo y el socialismo clásico.

II. ORIGEN Y CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

A principios de siglo la tesis que prevalecía en el campo liberal y en el mundo socialista era la de la incompatibilidad entre democracia y capitalismo. Para los liberales, el temor fundamental se cifraba en los peligros que entrañaría la extensión del sufragio universal. Para los socialistas, la gran esperanza se centraba en la extensión del voto. Para los liberales como Ortega, la maligna combinación entre liberalismo y democracia provocaría consecuencias indeseables: un falso sentido del igualitarismo que iría en perjuicio de las élites que deben regir toda sociedad. Como dice Ortega: «En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es la que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada [...] necesita referir su vida a la instancia superior constituida por las minorias excelentes» [7].

Para los socialistas, por el contrario, sólo gracias a esa extensión del sufragio sería posible alcanzar, por el camino de la legalidad, el tránsito a otra sociedad y conseguir que el socialismo fuera el auténtico heredero del liberalismo [8]. Éste fue el debate de la Europa de principios de siglo entre Bernstein, Kautsky y R. Luxemburgo. Es cierto, sin embargo, que para la izquierda clásica, la posición ante el Estado había propiciado un debate muy áspero, que había generado tres respuestas diferentes. Los anarquistas abominaban de la política y proponían la abolición del Estado. Los leninistas defendían la extinción del Estado tras un periodo inexorable de dictadura del proletariado. Los socialdemócratas proponían la presencia en las instituciones democrático-representativas: unos, como caja de resonancia de sus combates sociales (como una trinchera más en la lucha de clases), y otros con la esperanza de poder transformar paulatinamente la sociedad.

Realizar un balance de estas experiencias no es tarea sencilla, pero esquemáticamente podemos decir lo siguiente. Cada tradición tiene su debe y su haber a la hora de evaluar errores y aciertos. Los anarquistas afirmaban que cualquier dictadura del proletariado acabaría siendo una dictadura «sobre el proletariado», y la historia les ha dado la razón: las vanguardias revolucionarias se perpetúan en el poder y constituyen una

7. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 1958, 102.

8. He tratado el tema en mi obra *Marxismo y estado*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, esp. cap 3.

nueva clase dominante. Los leninistas afirmaban que cualquier proceso revolucionario no podría durar si pretendía abolir inmediatamente el poder político. La historia del siglo XX de nuevo también les ha dado la razón: abolir inmediatamente el poder político en el contexto de una lucha revolucionaria es conceder todas las bazas al enemigo. Lenin tenía razón, en que para que las revoluciones triunfen necesitan un poder político fuerte, pero los anarquistas supieron percibir con claridad que los poderes estatales reforzados nunca apuestan por su paulatina disolución, sino que se perpetúan, enquistan y reproducen. El gran debate entre los partidarios de los procesos revolucionarios siempre ha sido cómo conjugar el éxito político-militar evitando la degeneración burocrático-dictatorial. La verdad es que termina el siglo sin que ningún movimiento revolucionario haya logrado evitar la deformación de sus aspiraciones originarias.

Leninistas y anarquistas no son hoy las doctrinas políticas hegemónicas en el seno de la izquierda. La izquierda hoy aparece conformada por la presencia de una tradición socialista democrática y por la aparición de una nueva sensibilidad libertaria vinculada a los nuevos movimientos sociales. Dentro de la cultura política de la izquierda, hoy no se apuesta por la abolición inmediata del poder político, ni se sueña con una sociedad reconciliada donde se haya extinguido el Estado. La política, con toda su complejidad, con su capacidad de generar los sentimientos más altruistas y los comportamientos más heroicos, y también con su probada capacidad para fomentar los instintos más agresivos y los comportamientos más depravados, es una realidad que está ahí y no parece que vaya a desaparecer.

La política no va a desaparecer. El aserto no puede ser más simple y, sin embargo, todos los que de una u otra forma hemos compartido la teoría instrumentalista-extincionista del Estado, hemos apostado alguna vez por la desaparición de la política. Aceptar que este supuesto es inviable rebaja muchas de las aspiraciones utópicas del discurso de la izquierda. Si por utopía entendemos una sociedad sin Estado, reconciliada, sin clases sociales, donde se produzca la armonía entre el hombre y la naturaleza, esa perspectiva no está en nuestro horizonte. La pregunta no es, al menos hoy, si ese horizonte escatológico está superado[9] sino si el horizonte del liberalismo agota el debate teórico-político. El socialismo democrático tiene ante sí la gran responsabilidad de mostrar si es capaz de superar democráticamente al capitalismo. La socialdemocracia ha acertado en la necesidad de legitimar todo poder político mediante procedimientos democráticos. Ese acierto indudable, frente a leninistas y anarquistas, no puede generar un olvido injustificable acerca de las ca-

9. Desarrollo el tema más extensamente en mi libro *Repensar la izquierda*, Anthropos, Barcelona, 1993.

rencias económicas, culturales e internacionales de la socialdemocracia a la hora de intentar una alternativa que vaya más allá del capitalismo. Es evidente que la socialdemocracia ha sido compatible con el capitalismo. Para unos ha hecho lo único que podía hacer, arrancando realistamente conquistas importantes y olvidando objetivos irrealizables. Para otros, sólo podemos hablar de socialismo cuando existe un proyecto alternativo a la civilización del capital [10].

Al final de este trabajo volveremos sobre este tema que conecta con el problema de fondo que abre estas páginas: ¿estamos asistiendo al «fin de la historia»? Antes de ello conviene retomar el asunto que nos ocupa en este apartado: la relación entre Estado y mercado. El acuerdo entre liberalismo y socialismo no llega hasta que no concluye la Segunda Guerra Mundial. En Europa occidental, sólo con el final del conflicto bélico se produce un reconocimiento de las instituciones democrático-representativas, y un esfuerzo por evitar las causas que habían conducido a la crisis de los años treinta. Atrás ha quedado el fascismo, atacando las caducas instituciones democrático-liberales, y el leninismo, oponiendo la democracia de los trabajadores «directa y auténtica» a la democracia parlamentaria «estrecha y mezquina». Ese acuerdo sobre la legitimidad de la democracia parlamentaria iba unido a una concepción sobre el Estado y el mercado que conviene recordar.

La experiencia de los años treinta estaba cerca y se recordaba la dificultad de conciliar legitimidad política con una situación económica de paro, de pobreza y de marginación social. El acuerdo entre las fuerzas del capital y las organizaciones representativas del movimiento obrero, pasaba por un respeto de la acumulación privada, y por la posibilidad de producir una legitimación pública a través de las instituciones del Estado del bienestar. Se entendía que sin pleno empleo, sin igualdad de oportunidades, sin seguridad social, no era posible conseguir la integración de los sectores populares en las instituciones democrático-representativas. La izquierda europea había renunciado a un programa anticapitalista, a un socialismo que postulara la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación económica, y se centraba en la redistribución de la renta y en la consolidación de las instituciones del Estado del bienestar. Lo esencial, en este modelo, era la política de pleno empleo y el poder sindical. Esa política es la que le permitió a S. M. Lipset afirmar que «la democracia no constituye solamente, ni siquiera principalmente, un medio por el cual diferentes grupos pueden conseguir sus fines o aspirar a una sociedad justa, es precisamente la sociedad justa en acción» [11]. Lo es porque «los problemas políticos fundamentales de la re-

10. He sostenido un debate sobre este tema con Santos Juliá e Ignacio Sotelo acerca de mi libro *Repensar la izquierda*. Cf. *Revista de Filosofía Política*, 3 (1994).

11. S. M. Lipset, *El hombre político*, Tecnos, Madrid, 1987, 357.

volución industrial han sido resueltos: los obreros lograron la ciudadanía industrial y política, los conservadores aceptaron la asistencia social por parte del Estado, y la izquierda democrática reconoció que el incremento del poder estatal en todos los órdenes trae consigo más peligros para la libertad que soluciones de problemas económicos» [12].

Es cierto que esa política de compatibilizar crecimiento económico y equidad se realizaba con una reducción del debate político a reivindicaciones economicistas, acerca de los porcentajes a repartir en las partidas presupuestarias, y dejaba a un lado todas las perspectivas posmaterialistas que reivindicarían la nueva izquierda y los nuevos movimientos sociales. Habermas ha hablado, por ello, del Estado del bienestar como un Estado donde se agotan las energías utópicas. Para Habermas

> Las políticas del Estado social derivan su legitimidad del sufragio universal y tienen su base en los sindicatos autónomos y los partidos obreros. El éxito del proyecto depende del poder y de la capacidad de acción de un aparato de Estado intervencionista. Este Estado ha de inmiscuirse en el sistema económico con el objetivo de cuidar el crecimiento económico, regular la crisis y, al mismo tiempo, garantizar la competitividad de las empresas en el mercado internacional, así como los puestos de trabajo, a fin de que se produzcan excedentes, que puedan luego repartirse sin desanimar a los inversores privados. Ello pone en claro el aspecto metodológico: el compromiso del Estado social y la pacificación del antagonismo de clase, son el resultado de una intervención del poder estatal democráticamente legitimado, para regular y paliar el proceso de crecimiento natural capitalista [13].

La crítica a la pérdida de las energías utópicas, se había producido y había sido muy consistente en su denuncia de la reducción economicista del debate político, y en la crítica del carácter eurocéntrico de las conquistas alcanzadas. La reivindicación libertaria de una mayor democracia dentro del Estado social, y la petición de una extensión de la solidaridad internacional, fueron perdiendo relevancia ante la fuerza de la revolución conservadora. Como señaló con acierto Miliband [14], el éxito más importante del neoconservadurismo ha sido trasladar el debate político mucho más a la derecha.

Mucho de lo que se daba por sentado en términos económicos y sociales empezó a ser cuestionado a mitad de los años setenta. En los años sesenta y setenta muchos movimientos sociales postulaban ir más allá del Estado del bienestar y de la democracia capitalista. Éste era el caso del movimiento estudiantil, de los movimientos por los derechos civiles, del pacifismo, del feminismo, de todo el tejido social que constituía la nueva izquierda. Las reformas de la posguerra parecían definitivas y se

12. *Ibid.*, 359.
13. J. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Madrid, 120.
14. R. Miliband, *El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, 429.

quería ir más allá. El neoconservadurismo establecerá su ofensiva en contra de la expansión de los poderes del Estado, del excesivo gasto público y de la desmesurada presión fiscal. Tras el «invierno del descontento», el thatcherismo criticará el Estado mecenas, que arrebata mediante impuestos los ahorros para ofrecer limosnas, sin percibir que sólo garantizando el «éxito» en los negocios es posible que haya trabajo y prosperidad para todos. Un nuevo clima político aparece, y una retórica desbordada en favor de la libre empresa y en contra del Estado, en defensa de la sociedad civil y en contra del peso abrumador de los gobiernos, inunda el panorama. El neoconservadurismo no debilita el Estado como había anunciado, sino que inclina decisivamente la balanza de fuerzas a favor de los beneficios del capital. Tras toda la retórica acerca de la competitividad y el individualismo, lo que se ha pretendido es desmantelar derechos sociales sancionados por el Estado y romper el poder contractual del sindicalismo.

H. Young, en su estudio acerca de M. Thatcher, lo ha analizado con rigor: «Los *tories* llegaron decididos a revertir las principales premisas de la política de posguerra, que eran cuatro. En primer lugar, se suponía que la mezcla del sector público y del sector privado, que siguió al gobierno de Atlee, era más o menos acertada. Segundo, que la persecución de la plena ocupación era la tarea central de la dirección económica. Tercero, que la redistribución hacia la igualdad de la riqueza era más importante que comenzar por generar riqueza. Cuarto, que los sindicatos eran la expresión de un saludable equilibrio social que servía bien al país» [15]. Frente a estas premisas, los conceptos rectores de Thatcher eran otros:

> Imaginaba un Estado más pequeño, una economía más orientada hacia el mercado, una ciudadanía obligada a aceptar sus propias decisiones. Deseaba sindicatos más débiles y empresarios más fuertes, el debilitamiento de los recaudos colectivos y mejores oportunidades para la autoayuda individual. Consiguió infundir a todas estas fórmulas un enérgico propósito moral, que demostraba que en cierto sentido absoluto, ella tenía razón y que con la misma certidumbre los socialistas estaban equivocados. En general estaba decidida a borrar el socialismo de la agenda británica. Según dijo cierta vez, después del cuarto periodo nada quedaría del socialismo [16].

Para la relación entre Estado, mercado y sociedad civil es importante percibir que el liberalismo económico ha ido unido al autoritarismo político, la redistribución a favor de los ricos ha ido acompañada por una reinvasión de la sociedad civil, la defensa de un gobierno limitado en lo social no ha impedido una persistente ofensiva en el campo de lo moral. Los neoconservadores han defendido un Estado mínimo en el campo de

15. H. Young, *Margaret Thatcher*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989, 604.
16. *Ibid.*, 603.

los derechos sociales (que a lo sumo ofrezca una red de salvación para los deshauciados), pero máximo en el campo moral contra la «permisividad» de los años sesenta.

No se puede ignorar ni infravalorar la fuerza del mensaje thatcheriano. Los cuatro pivotes de la posguerra: la economía mixta, el pleno empleo, el poder sindical y el papel redistribuidor del Estado, han sido radicalmente puestos en cuestión. Tras el «invierno del descontento», todo el esfuerzo de Thatcher fue demostrar a la opinión pública que en Inglaterra el poder estaba en manos del gobierno y no de los sindicatos. Como señala la propia Thatcher con su habitual contundencia, la experiencia del socialismo democrático había resultado un fracaso lamentable en todos los aspectos, había perdido la confianza de los ciudadanos. En 1979 el neconservadurismo percibe que hay una sensación de que a los socialistas se les han acabado las ideas:

> Las subvenciones estatales y la dirección de las inversiones generaron industrias cada vez más ineficaces e intereses del capital cada vez más bajos. Se abusaba de las leyes que habían concedido inmunidad protectora a los sindicatos a principios de siglo, utilizándolas para proteger prácticas restrictivas y sobreempleo, para apuntalar huelgas y coaccionar a los trabajadores, para que se afiliaran a los sindicatos y participaran en huelgas en contra de sus convicciones. Las ayudas sociales distribuidas con poca o ninguna consideración, fomentaron la ilegalidad, facilitaron el desmoronamiento de las familias y reemplazaron los incentivos para el trabajo y la autosuficiencia por una perversa incitación a la holgazanería y la estafa. La ilusión final —que la intervención del Estado fomentaría la armonía y la solidaridad social o, en lenguaje conservador,«una nación»— se vino abajo en el «invierno del descontento» cuando los muertos se quedaron sin enterrar, los piquetes de los huelgistas no permitían el paso a los hospitales a pacientes gravemente enfermos, y el ánimo social era de envidia descarada y hostilidad sin motivos [17].

La cuestión decisiva es saber cómo se fue produciendo ese apoyo a principios que contradecían el consenso social de posguerra. Para algunos, lo ocurrido en Inglaterra «[...] es probablemente la revolución más fecunda que haya tenido lugar en la Europa de este siglo, y la de efectos más contagiosos en el resto del mundo. Una revolución sin balas y sin muertos, sin discursos flamígeros ni operáticos mítines, hecha con votos y con leyes, en el más estricto respeto a las instituciones democráticas, e incapaz, por lo tanto, de despertar el entusiasmo y ni siquiera la comprensión de la *intelligentzia*, esa clase que fabrica las mitologías y dispensa las aureolas revolucionarias» [18].

La emoción de Vargas Llosa no ayuda demasiado a conocer las razones profundas por las que se fue abominando de la intervención del Es-

17. M. Thatcher, *Memorias*, El País-Aguilar, Madrid, 1993, 29.
18. M. Vargas Llosa, *Desafíos a la libertad*, El País-Aguilar, Madrid, 1994, 11.

tado en la economía, y se fue aceptando que cuanto más libre sea el funcionamiento del mercado, mejor estará defendido el interés general. Entre las diversas explicaciones alternativas a la de Vargas Llosa, se considera que la relación entre funcionamiento libre del mercado e interés general es mucho más compleja, y para desvelarla hay que analizar con rigor la nueva división de la sociedad en tres tercios. Existe un tercio dominante compuesto por los grandes propietarios de los medios de producción, de comunicación y por las élites administrativa, judicial, coercitiva del Estado. Un segundo tercio lo compondrían los funcionarios, profesionales, técnicos, y formaría parte también de este tercio la clase obrera organizada con un empleo estable. El tercer tercio estaría abocado a la marginación, a los trabajos precarios, a la flexibilidad, a la inseguridad.

La estrategia del capitalismo popular estriba en incorporar a sectores de la clase obrera al segundo tercio y fragmentar decisivamente el mercado laboral, entre unos trabajadores con empleo fijo, seguridad social, acceso al consumo y otros sin identidad, sin poder construir su futuro, sin tener un horizonte de vida mínimamente estable. El que algunos recojan los beneficios del sistema y otros queden abandonados a su suerte, el dividir profundamente a los sectores populares, permite alcanzar mayorías electorales y consolidar un apoyo, que años antes hubiera parecido imposible. Se ha abierto una brecha entre aquellos que poseen un empleo y disfrutan de seguridad, y los ciudadanos menos afortunados económica y socialmente. Este fenomeno ha ido unido a lo que Galbraith ha denominado la «cultura de la satisfacción». Galbraith subraya tres elementos a la hora de definir a la mayoría satisfecha: «La primera característica y la más generalizada de la mayoría satisfecha, es su afirmación de que los que la componen están recibiendo lo que se merecen en justicia. Lo que sus miembros individuales aspiran a tener y disfrutar es el producto de su inteligencia, de su esfuerzo y de su virtud personales. La buena fortuna se gana o es recompensa al mérito y, en consecuencia, la equidad no justifica ninguna actuación que la menoscabe o reduzca lo que se disfruta o podría disfrutarse» [19]. La segunda característica de la mayoría satisfecha es su actitud hacia el tiempo, siempre prefieren la no actuación gubernamental, aun a riesgo de que las consecuencias puedan ser alarmantes a largo plazo. «La razón es evidente. El largo plazo puede no llegar, esa es la cómoda y frecuente creencia. Y una razón más decisiva e importante: el coste de la actuación de hoy recae, podría recaer, sobre la comunidad privilegiada, podrían subir los impuestos. Los beneficios a largo plazo muy bien pueden ser para que los disfruten otros. En cualquier caso, la tranquila teología del dejar hacer sostiene que al final todo saldrá bien» [20]. La tercera característica remite al papel del Estado:

19. J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992, 29.
20. *Ibid.*, 30.

«Una tercera característica de quienes disfruten de una posición desahogada es su visión sumamente selectiva del papel del Estado. Hablando superficial y vulgarmente el Estado es visto como una carga, ninguna declaración política de los tiempos modernos ha sido tan frecuentemente reiterada, ni tan ardorosamente aplaudida, como la necesidad de quitar el Estado de las espaldas de la gente, la necesidad de aligerar o eliminar carga tan agobiante con ello, agradablemente los impuestos correspondientes es artículo de fe absoluto de la mayoría satisfecha»[21].

Frente a esta posición, la postura socialdemócrata hace hincapié en el declive económico, el creciente desempleo, la nueva pobreza y apela a la benevolencia, pero es difícil movilizar al electorado detrás de estas consignas. P. Glotz había previsto esta evolución y las dificultades que provocaría. En su obra *Manifiesto por una nueva izquierda europea*, de 1985, había escrito:

> La evolución más probable es la formación de sociedades de dos tercios. Este será el resultado de la política neoconservadora que se practica. En las sociedades de dos tercios los grupos dirigentes deberán aceptar la degradación social (¡no la depauperación absoluta!) del tercio más débil de la sociedad, es decir de los parados, trabajadores a destajo, ancianos pertenecientes a las clases más bajas, trabajadores temporales, minusválidos, niños atrasados, jóvenes que no son capaces de integrarse en el sistema profesional. Es decir estos grupos se preocuparán más o menos conscientemente por movilizar al personal fijo contra el temporal, por favorecer el individualismo basado en la propiedad incluyendo a la «aristocracia del trabajo». El fin de esta maniobra está claro: no mirar hacia abajo, sino hacia adelante. Y la situación es complicada: la izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses, para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente[22].

Visto lo ocurrido podríamos decir que, efectivamente, es difícil. La experiencia del neoconservadurismo ha sido muy dura, pero aun después de producida la caída de la señora Thatcher, cuando se produjeron las últimas elecciones en el Reino Unido, en 1992, Dahrendorf definió con perspicacia lo que vivieron muchos electores: «[...] un factor que ha influido con toda seguridad en el mantenimiento del partido conservador, ha sido que, de camino hacia los colegios electorales, mucha gente mira a ver cuánto dinero tenía en su monedero y decidió que por mucho que le preocuparan los servicios sanitarios, el transporte y la educación no querían que menguara su fortuna»[23].

21. *Ibid.*, 32.

22. P. Glotz, *Manifiesto por una nueva izquierda europea*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1987, 21.

23. R. Dahrendorf, «La política sin la izquierda»: *El País*, 16 de abril de 1992.

Si atendemos a los datos políticos recientes, cabe afirmar que la división dentro de la sociedad se seguirá profundizando. Para un sector del electorado, siempre se recauda excesivamente y se derrocha. Para otro, las necesidades que le afectan son prioritarias y, en medio, los gobernantes tratan de seguir obteniendo recursos de empresas que, en muchos casos, han dejado de ser competitivas en el mercado internacional. ¿Cómo preservar las conquistas del Estado del bienestar en un contexto de mundialización económica? ¿Estamos ante una crisis del Estado del bienestar o ante una crisis del capitalismo? Probablemente estamos ante las dos cosas: el Estado es demasiado pequeño frente a las grandes estructuras económicas e internacionales, y demasiado grande de cara a la percepción de los ciudadanos; es, pues, a la vez impotente y prepotente.

III. INTERNACIONALIZACIÓN ECONÓMICA Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Si nos asomamos a muchas de las publicaciones políticas actuales, la primera sorpresa la resume quizás un artículo reciente de C. Offe cuando afirma:

> Los sucesos ocurridos desde 1989 han traído consigo en la Europa occidental un marcado desplazamiento hacia la derecha del espectro político. Mientras que hace diez años, poco después de la fundación de los «verdes» y en pleno auge del movimiento pacifista y ecológico, todavía se podía hablar de que habían perdido importancia los temas políticos «materialistas» orientados a los valores conductores del crecimiento y de la seguridad social y militar y, al contrario, soplaban irrevocablemente vientos favorables para aquellos objetivos «postmaterialistas» dirigidos a conseguir autonomía, participación, ecología y el afianzamiento de la paz, hoy, sin embargo esta concepción se considera una completa equivocación. Especialmente en la Alemania unificada los temas de política del crecimento y de la distribución, con una progresiva falta de atención respecto de sus implicaciones ecológicas, ocupan un lugar clave en la agenda política, mientras que la cuestión del afianzamiento diplomático, económico e incluso militar de la paz se encuentra en una situación crítica y precaria como pocas veces antes en la época de la guerra fría, precisamente ésta había conseguido que acontecimientos como el de la guerra de los Balcanes, nos resultaran desconocidos a todos no sólo como realidad, sino también como posibilidad remotamente imaginable[24].

La conclusión de Offe no puede ser más pesimista:

> [...] el programa de la política social, constitucional e internacional de la izquierda está manifiestamente expuesto a un cambio de signo: en lugar de promover un progreso (cuyos objetivos son cada vez menos claros) en el interior de las sociedades

24. C. Offe, «¿Del *annus mirabilis* al *annus miserabilis*? La izquierda tras el cambio y Maastricht»: *El socialismo del futuro*, 7 (1993), 12

avanzadas, tendría más bien que impedir el retroceso en un entorno en el que se consolidara fuertemente el *statu quo* en la sociedad nacional e internacional[25].

Pienso que la situación en la que estamos se caracteriza por la dificultad de mantener el modelo de Estado de bienestar como un lujo exclusivo de los países desarrollados. La capacidad que tiene hoy el capital para moverse hasta los confines de la tierra, para obtener una fuerza laboral barata, hace muy difícil el compromiso entre sindicatos y empresarios. El bienestar de los países ricos es hoy puesto en cuestión por un doble fenómeno: por un lado, los movimientos de capital, que prefieren invertir en lugares donde los salarios bajos y la ausencia de medidas de seguridad e higiene en el trabajo provocan un *dumping* social y ecológico. Por otro, las migraciones masivas a los países desarrollados. Para mantener las conquistas alcanzadas en los países del Norte es imprescindible exigir una protección social y un respeto al medio ambiente en los países del Sur, pero ¿quién le pone el cascabel al gato, quién obliga a un capital sin control democrático a universalizar las reglas del Estado del bienestar?

En este esfuerzo por superar la «impotencia» del Estado nacional hay que destacar las reflexiones de W. Brandt. Brandt insistía una y otra vez en que el movimiento socialista tenía que salir del *ghetto* europeo, ya que como señala Harrington «[...] las demandas del nuevo socialismo serán internacionalistas o el nuevo socialismo fracasará [...] esto significa que no puede haber socialismo en un solo país en un momento en que las estructuras económicas y sociales del mundo se internacionalizan cada vez más. Paul Henri Spaak, el socialista belga, en una oportunidad hizo el comentario amargo de que la única cosa que los socialistas habían nacionalizado alguna vez era el propio socialismo. Si este juicio se mantiene en el siglo XXI entonces el socialismo estará acabado y merecerá estarlo»[26]. Brandt tenía muy clara la necesidad de ese nuevo internacionalismo, y por ello contestó a Dahrendorf, cuando éste hablaba del «fin del siglo socialdemócrata», que la democracia y el Estado del bienestar sólo se daban en los países desarrollados, y éstos eran una excepción en un mundo dominado por la injusticia, el autoritarismo y la escasez. Por ello el nuevo socialismo debería convertir en una de sus prioridades la erradicación de la desigualdad planetaria. Ese objetivo no era sólo un deber moral, era la única posibilidad de propiciar una nueva estructura social de acumulación, a través del compromiso de acabar con la pobreza del Sur»[27].

Muchos documentos de la Comisión Norte-Sur avalan esta postura y,

25. *Ibid*, 15.
26. M. Harrington, *Socialismo pasado y futuro*, Sistema, Madrid, 1992, 189.
27. *Ibid.*, 189.

sin embargo, si más allá de la buena voluntad de las declaraciones, nos asomamos a los hechos y abrimos las *Memorias* del propio Brandt, veremos su evaluación de los años ochenta:

> ¿Estaban las propuestas escritas en el viento? ¿Nos habíamos equivocado en lo tocante a su posibilidad de realización? ¿O no habíamos ponderado suficientemente ciertos factores como la explosión demográfica? En cualquier caso las relaciones Norte-Sur no mejoraron y en los ochenta incluso empeoraron aún más [...] La característica de los años ochenta fue el fracaso o la ignorancia de todos los esfuerzos por conseguir un diálogo constructivo entre el Norte y el Sur. Las llamadas negociaciones globales bajo el manto de Naciones Unidas se evaporaron en la nada. La mencionada cumbre Norte-Sur de Cancún, en 1981 fue un episodio sin continuidad. Tan sólo unos pocos países destacados del Tercer Mundo estuvieron en condiciones de obener algunas concesiones en negociaciones bilaterales. En cambio la gran mayoría de los países en vías de desarrollo tuvieron que aceptar que no podían influir sobre las reglas del juego internacional, y que éstas se endurecían aún más en perjuicio suyo[28].

El fracaso que constataba el último Brandt y el desplazamiento que observa Offe hacia la derecha, permiten preguntarnos si estamos ante un fenómeno coyuntural o ante el inicio de una nueva época. Tiendo a pensar que nos encontramos en el inicio de una nueva época donde, como a comienzos de siglo, será de nuevo difícil compatibilizar las exigencias del capitalismo y los valores de la democracia y, por ello, la política volverá a estar en crisis. Crisis que habría que entender, no como la aparición de unas contradicciones irreconciliables dentro del sistema, sino como la tensión entre los principios constitucionales y las exigencias del mercado capitalista. Cuando la política democrática se muestra impotente para responder a las demandas socio-económicas, los problemas se amontonan, y los ciudadanos comienzan a perder la confianza en las instituciones. Esto ocurrió en Europa en los años treinta, y el recuerdo de aquella época no puede ser más amargo. Si no queremos repetir errores pasados, convendría rectificar un rumbo que ha sido hegemónico en los últimos años, pero que pienso que no debe ser fatalmente aceptado.

Ahora bien, la última cuestión que quisiera plantear es cómo rectificar. Son muchos los que aceptan sin dificultad que el paro estructural, el deterioro ecológico, la desigualdad planetaria son problemas que están ahí, y consideran que dejar a su aire al mercado no haría sino agravarlos. Pero son también muchos los que desconfían del poder político, los que dudan de que el Estado sea un buen instrumento para compensar las deficiencias del poder económico. Esa desconfianza en el Estado no viene sólo de la fuerza del discurso neoliberal, hoy hegemónico, sino que remite a una puesta en cuestión de la «política democrática».

28. W. Brandt, *Memorias*, Temas de hoy, Madrid, 1989, 423.

La gran mayoría acepta la democracia como sistema político y hoy por hoy no tienen mucha relevancia las doctrinas que la han puesto en cuestión. La pluralidad de partidos, las elecciones libres periódicas, la existencia del parlamento y el respeto de los derechos humanos aparecen como conquistas irrenunciables. El problema se produce cuando se une a la «impotencia» del Estado para atender las necesidades sociales, la distancia entre los ideales democráticos y la práctica de las democracias realmente existentes. No es sólo que los políticos prometan en las elecciones y después no sepan o no puedan cumplir desde los gobiernos, el problema se acrecienta porque las constituciones prometen una participación que la realidad desmiente. Estamos ante lo que Bobbio denomina «las promesas no cumplidas de la democracia» [29].

Como sabemos, Bobbio analizaba que los sujetos políticamente relevantes son los partidos políticos, los sindicatos, los grandes grupos, mientras los individuos lo son cada vez menos. No es posible la democracia sin partidos, pero es casi imposible la democracia dentro de los partidos. Desde que teóricos como Mosca mostraron la ecuación inevitable entre política y organización, y entre organización y oligarquía, los hechos no han cambiado para mejor. La distancia entre representantes y representados, y entre los partidos y el conjunto de la sociedad, provoca que el debate político se agite con fórmulas que buscan resolver el problema. La solución no es, sin embargo, sencilla y basta para ello con asomarse a la literatura que habla de las ventajas y los inconvenientes del presidencialismo y del parlamentarismo, de los sistemas mayoritarios y los sistemas proporcionales, de las listas electorales cerradas y abiertas para comprobar que no hay fórmulas mágicas.

Tampoco hay unanimidad de criterios si queremos profundizar en el funcionamiento interno de los partidos. La tensión entre las exigencias democráticas y los requerimientos oligárquicos marca una pugna que pasa por el debate acerca de las ventajas y los inconvenientes de la profesionalidad política. Si volvemos a Weber, parece claro que «vivir para la política» sin «vivir de la política» sólo lo puede hacer aquel que tenga suficientes ingresos económicos. Si abominamos de todos los que «viven de la política» estamos cerrando la posibilidad de acceso a la gestión política para aquellos que no tienen fortuna económica o pueden satisfacer su vocación con una profesión atractiva. Aceptar este hecho incontestable no puede, por el contrario, provocar que cerremos los ojos y no veamos los peligros de crear dentro de los partidos una pequeña oligarquía que se perpetúa eternamente en los puestos y no está dispuesta a abandonarlos por terror a volver a la profesión de origen. Ese terror puede provocar tal sumisión al aparato partidario que permita a las direcciones de los partidos recompensar la fidelidad con la permanencia, y castigar la

29. N. Bobbio, «Las promesas incumplidas de la democracia»: *Debats*, 12 (1985), 32-36.

disidencia con la exclusión. Puede provocar, sin embargo, lo contrario: que se desate una lucha por mantener parcelas de poder entre los distintos grupos, aunque haya que disfrazar la pugna con «nobles» etiquetas ideológicas.

No es mi propósito profundizar en estos temas, sino señalar que no podemos minusvalorar la desconfianza que hoy se vive en relación al «Estado de partidos». El Estado no aparece en esta dimensión como un organismo «impotente» que poco puede hacer en relación con los dictados del mercado mundial, sino como un poder oscuro que vigila, que controla a los ciudadanos, que no incentiva la participación, que se mueve entre la opacidad y la corrupción. A partir de la aparición de los nuevos movimientos sociales, el recelo a la burocratización, a la profesionalización, a la jerarquización, a la pérdida de tensión moral, se ha ido difundiendo en minorías activas de la sociedad civil. Es cierto, como señala Offe, que las dificultades económicas a partir de 1989 han hecho que la tesis acerca de la superación de los contenidos «materialistas» del debate político debe ser puesta en sordina. Pero no debemos, sin embargo, olvidar que la desafección moral de muchos ciudadanos hacia las instituciones puede ser un buen caldo de cultivo para alimentar la «cultura de la satisfacción». Si uno de los componentes de ésta es aligerar la carga estatal, y se recalca una y otra vez que el Estado despilfarra, y gestores y representantes políticos sucumben a la corrupción, ¿qué legitimidad habría para exigir el apoyo fiscal de los ciudadanos?

La degeneración de los sistemas representativos hace que algunos vuelvan los ojos hacia la «sociedad civil», intentando buscar ahí las energías ético-utópicas agotadas en la dialéctica entre Estado y mercado. Los movimientos son parciales y discontinuos pero los partidos ya no pueden imponer su globalidad como si el viento libertario que sopla desde algunas zonas de la sociedad civil no les afectase. En este sentido, abandonado el anarquismo clásico, es previsible que la izquierda libertaria tenga un papel relevante como elemento movilizador que trata de ir más allá del debate economicista y de la práctica burocrática. Continuamente se insiste, sin embargo, en que los movimientos son de «un solo asunto» y no pueden responder a la globalidad de temas que debe abordar cualquier partido político. Este tema nos conduce a realizar una última reflexión acerca del papel de las ideologías. Hemos hablado en estas páginas del «fin de la historia» y de la época del «fin de las ideologías». La función de las ideologías es asunto que provoca posiciones enormemente encontradas.

Por un lado, se reprocha a los políticos que no sean capaces de emitir discursos diferenciados, formulando propuestas donde quepa percibir opciones alternativas. Los que critican de esta manera a los representantes políticos piden a la política la capacidad de realizar valores morales alternativos. En el espectro contrario, se reprocha que los políticos

quieran ejercer un magisterio moral para el que no están legitimados y se les pide que sean simples «receptores» de las demandas electorales, sin pretender imponer a los ciudadanos ningún punto de vista. El debate sólo es posible si se explicitan las teorías que están debajo de esta disyuntiva. Si uno piensa que las ideologías son cosmovisiones cerradas, estrechas, que propician una adhesión fanática de sus partidarios, y provocan una tensión irreconciliable entre los defensores de las distintas posiciones, preferirá evitar cualquier programa político «excesivamente ideológico», y apostará por una «resolución técnica» de los problemas. En definitiva, preferirá delegar en los «expertos» la toma de decisiones, reservando las cuestiones de sentido para el ámbito de lo privado. Las consecuencias de esta actitud suelen ser el imperio de la tecnocracia y la defensa de la apatía política.

Es un hecho que la adhesión existencial a una causa hasta el punto de estar dispuesto a «dar la vida por ella» ha provocado en la vida política grandes dosis de altruismo, de generosidad, incluso de heroísmo, pero también ha propiciado un exceso de violencia, de fanatismo, de intolerancia. Tras la Segunda Guerra Mundial se ha procurado por ello rebajar la tensión emocional vinculada a la actividad política descargando de virulencia la pugna por el poder.

Este propósito de desideologizar funcionó hasta 1968. Desde entonces ha habido una demanda ciudadana que pide que la política verse, no sólo sobre intereses económicos inmediatos, sino también sobre valores posteconómicos. Se reclama una mayor implicación entre política e ideología, entendida ésta no como una cosmovisión cerrada, sino como el mantenimiento de una tradición axiológica e histórica. Muchos son conscientes de los peligros de la apatía ciudadana, pero también recelan de cualquier adhesión fundamentalista, no quieren volver a la «politización integral de la existencia» y no quieren sucumbir tampoco a una indiferencia cínica.

Los partidos políticos —pero también los sindicatos, las iglesias, los movimientos sociales— deben hacerse cargo de la necesidad de transmitir ideologías que ayuden a conformar la identidad política de los ciudadanos. Los que apuestan por una resolución técnica de los problemas, y por una privatización de las cuestiones que afectan al sentido, no quieren que la política sea el lugar de grandes contenciosos morales, ni que los partidos tengan una identidad perfilada. Tanto por su aversión a las ideologías, como por imperativos de la competencia electoral, se defienden partidos que atrapen votos de distintos sectores y que difuminen los puntos conflictivos que contengan sus programas. Ese modelo de partido con un aparato burocrático sólido que sabe vender la imagen de un líder atractivo ha funcionado, pero sus costes son evidentes: son fórmulas que no incentivan la participación y no ayudan a consolidar la urdimbre ética que requiere toda democracia.

La democracia para pervivir y para superar la prepotencia del Estado requiere organismos que permitan controlar el poder y requiere que los partidos —como sujeto esencial de una democracia representativa— afinen su capacidad de transmitir identidades políticas, y se conviertan en organizaciones accesibles a la participación de los ciudadanos. Estas palabras pueden sonar a pío deseo, pero los que no creemos que el poder político se vaya a disolver y pensamos en la necesidad de contrarrestar con eficiencia y con rigor, con credibilidad y con trasparencia, los efectos del mercado, vemos que es imprescindible volver a legitimar el papel de los partidos para poder argumentar convincentemente que el Estado es una «solución» y no un «problema». Es evidente que siempre será las dos cosas, pero si logramos resolver algunos de los problemas a los que ha conducido la pérdida de credibilidad del Estado, será más sencillo abordar con soluciones los problemas que crea el mercado. La democracia necesita salir de su crisis si quiere servir como contrapeso del capitalismo.

RECONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA

Fernando Quesada

I. DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL A LA IMPOSIBILIDAD DE LA POLÍTICA

Antes de girar totalmente sobre su gozne, este fin de siglo ha cerrado —previamente— toda una época de pensamiento político. Aquella época que había alimentado, configurado el horizonte de una posible superación de las divisiones de orden social, político, económico, en que habían venido a plasmarse los cambios socio-históricos de las revoluciones modernas, la norteamericana y la francesa, las cuales habían tenido un claro referente normativo en los ideales filosóficos de la Ilustración. En «el corto siglo del 1914 a 1991» que hemos vivido, se ha puesto a prueba y se ha pretendido definir, hacer realidad, dicha concepción política. Bien es cierto que las especiales circunstancias de violencia, luchas civiles y guerras mundiales, así como la paroxística división y distorsión ideológicas de las últimas cuatro décadas en las que, como lecho de Procusto, se ha obligado a ejercer la ciudadanía, han condicionado sustancialmente el desarrollo teórico de la política, así como también han determinado los límites de su ejercicio, de las prácticas sociales democráticas. De modo que una de las paradojas más desconcertantes de nuestra experiencia política es que la guerra, la violencia, han venido a ocupar y a suplantar hasta nuestros días uno de los ejes de la democracia por instaurar. Este eje central sería lo que se dio en llamar «espacio público» como expresión de una doble dimensión de la política: por una parte, la idea de que es posible y necesario constituir un nuevo tipo de sociedad, las nuevas formas de interrelaciones prácticas en que emerge y habrá de actuar el nuevo agente de la política, «el ciudadano»; por otra, la idea de que ese tipo de sociedad y de ciudadano «desnaturaliza» y, por tanto, deslegitima, todo el orden de las jerarquías tradicionales y

conlleva el compromiso, la consagración del derecho a pensar, proponer, configurar y decidir los criterios por los que ha de regularse el régimen político correspondiente.

El proceso histórico descrito, en el que por el contrario, violencia y derecho han venido a dilucidar la «verdad» de la política y aparecen en la base de muchas democracias actuales en Occidente, ha paralizado las corrientes teóricas, las prácticas sociales, las tradiciones que, esforzada pero vanamente, intentaron superar —en nuestros días— el «militarismo» dominante. A la postre, una vez más, la retórica castrense, ejercida hasta el delirio en lo que se denominó como «riesgo calculado» durante la guerra fría, ha determinado —en este caso— la «justeza» de las formas políticas que, en cuanto supuestos herederos de la modernidad, se han disputado durante cuarenta años los dos sistemas socio-económicos que salieron triunfadores de la segunda contienda mundial: el comunismo y el capitalismo histórica y realmente existentes.

Ahora bien, con la caída del muro de Berlín en las postrimerías de 1989, la contienda —según algunos autores— se ha saldado definitivamente: «El jurado ya no está fuera». Fred Halliday, uno de los analistas más críticos y agudos de la tradición marxista, autor de la sentencia citada, afirmaba justamente al inicio de los años 90 que no había habido convergencia ni tregua negociada entre los dos sistemas enfrentados, sino que los recientes hechos históricos significan «nada menos que la derrota del proyecto comunista tal como se ha conocido en el siglo XX, y el triunfo del capitalismo». Sin embargo, argumenta Halliday, independientemente de la retórica de aniquilación total, la «verdadera» partida no era real y únicamente de carácter militar, sino que lo que estaba en juego era la competencia respectiva de uno y otro sistema social y político. De modo que, insiste nuestro autor, análogamente a la estrategia descrita por Clausewitz en torno a la lucha libre, «no ha habido una interacción recíproca, sino la victoria de un lado sobre otro [...] no es aniquilar sino *niederwerfen*, «derribar» al contrincante: el Oeste capitalista no ha perdido a su antagonista, lo ha subyugado» [1]. La «verdad» o «justeza» de uno u otro sistema ha tenido que ser saldada, nuevamente, por el cúmulo de horror y miedo que, amenazante, ha presidido este duelo. Lo sintomático es que, por otro lado y al mismo tiempo, intrasistémicamente, el miedo, el miedo a la violencia, el miedo al «otro» y a «lo otro» habrían dominado *hasta ahora* y en tal grado en el sistema hoy «triunfante» que, al decir de Hobsbawm, «todo lo que hizo que la democracia occidental mereciera ser vivida por su gente [...] fue el resultado del miedo. Miedo de los pobres y del bloque de ciudadanos más grande y mejor organizado de los estados industrializados, los trabajadores; miedo de una alternativa que realmente existía y que realmente

1. Halliday, 1993a, 87; 1993b, 120-121.

podía extenderse, sobre todo bajo la forma del comunismo soviético. Miedo de la propia inestabilidad del sistema» [2].

Al final, lo dramático de esta situación es que la vivencia histórica de la política se ha convertido en una amarga experiencia: la «normalización» devenida se fundamenta en el hecho de que la «verdad» o la «justicia» de una posible sociedad o de una alternativa cívica queda redefinida de modo tal que el adversario remite bien a la contradicción irresuelta e irresoluble políticamente de amigo-enemigo, bien a la desestructuración y al desanclaje social del individuo. Pues, si bien es cierto que tras la «clausura de la historia» —que ciertos teóricos han postulado— nadie podría, en nuestras sociedades, proyectar en el «otro» al enemigo, sin embargo, ese «otro» es percibido como la contradicción y la conciencia negadora de todo intento societario que pretendiera superar el «individualismo posesivo» de Locke o se propusiera ir más allá de aquel «miedo hobbesiano» que se dobla de poder incondicionado y absoluto. Hasta aquellos conatos mínimos de solidaridad, de compromiso social y de regulación política trenzados en y por el Estado de Bienestar han tenido que ser constreñidos, parece que han cedido por efecto de ese miedo «que se ha reducido». Experiencia desconcertante y trágica que podría estar en la base del desencanto, del hastío, de la desconfianza de una gran parte del electorado de las democracias occidentales. La verdad de la *política* en cuanto política *verdadera o justa*, tantas veces perseguida, se ha mostrado como contradictoria. Pero, a la postre y como efecto de una amplitud significativa, la política misma se nos antoja, se presenta, como imposible.

Es difícil evaluar, sin embargo, el alcance de la paradoja en que nos hemos situado, la ambivalencia del *statu quo* resultante: si bien ha triunfado el más idóneo de los dos sistemas en pugna, no parece que ello conlleve necesariamente que el sistema vigente sea adecuado a las demandas culturales, a las exigencias políticas, a las necesidades de lo humano que han sido objeto de atención teórica y de propuestas prácticas en orden a superar los problemas surgidos históricamente en las democracias occidentales. Y ello sin prestar atención —por el momento— a las necesarias y determinantes consecuencias que el modelo de sociedad aceptado implica necesaria, decisivamente, para el resto del mundo. Es cierto que el «malestar» de la democracia conformada en el capitalismo real venía siendo críticamente denunciado hacía largo tiempo y cobró un especial relieve en los ochenta —cuando todavía nada ni nadie hacía presagiar el inmediato hundimiento del comunismo real—, en función justamente de *Las promesas incumplidas de la democracia* [3]. Y si bien muchos, con tal denuncia, no perseguían una descalificación total de la

2. Hobsbawm, 1993, 133-134.
3. Bobbio, 1984, 100-105.

democracia establecida, se mostró, no obstante, la aparente contradicción existente entre la absoluta legalidad formal de la democracia existente y el incumplimiento de aquellas promesas que prestaban legitimación a su proyecto. El propio Bobbio, en el inicio mismo del gran derrumbe de los países socialistas del Este, en junio de 1989, escribía: «La democracia —admitámoslo— ha superado el desafío del comunismo histórico. ¿Pero qué medios y qué ideales tiene para hacer frente a esos mismos problemas de los que nació el desafío comunista?» (Bobbio, 1993, 24). No menos cauteloso se ha mostrado, más tarde, un autor como Furet, quien, tras aludir a la idealización que los países del Este habían hecho de la democracia occidental e insistir en que asistiríamos «muy pronto a la desilusión de los pueblos excomunistas», apuntaba al hecho de que «la debilidad principal de las sociedades liberales, es decir, el hecho de que se funden en el escepticismo moral y que no comporten la idea del bien común, conducirá a las democracias a problemas de difícil resolución». En el contexto de esta misma problemática, Dahrendorf, desde su óptica liberal, apuntaba a la crisis generalizada de las «ataduras» o «vínculos», es decir, «de los lazos culturales profundos, del sentimiento de afiliación social», que conduce a una amenazante anomia. Del mismo modo, no se puede pasar por alto el hecho de que Fukuyama, quien se adelantó al resto de los teóricos que han establecido el horizonte del liberalismo como ámbito irrebasable del desarrollo humano, recurriera a la teoría relacional hegeliana del «reconocimiento» y a su interpretación filosófico-cultural de la historia como criterios interpretativos y evaluadores del progreso propiamente humano, relegando las doctrinas seculares del liberalismo y las virtudes desarrollistas del capitalismo triunfantes.

Sin embargo, estas tesis, pronósticos y evaluaciones —que, en todo caso, dejan entrever la persistencia de un sistema económico-político frente a otro que se presentaba como alternativa, así como la superior idoneidad del primero para imponerse en ciertos momentos de desarrollo histórico-social— no constituyen por sí mismos un argumento *absoluto* para hablar de la «justeza» de dicho sistema, ni demuestran la apropiada y necesaria «eficacia» exigible a toda forma democrática que, en cualquier caso, ha de atender a la ineludible dimensión simbólico-normativa que conlleva la teoría política. Esta perspectiva ético-política no puede asimilarse a la de los estudios socio-empíricos, ni siquiera a los de política comparada, tan predominantes en los últimos decenios, que giran en torno a las condiciones concretas que permiten instaurar un régimen determinado, o en torno a las posibilidades de permanecer en el poder en función de la existencia o no de otras alternativas. Perspectivas y estudios que, por el propio objeto formal elegido, no vienen determinados por los aspectos normativos, por los problemas de legitimación democrática. No es extraño, pues, que ante las limitaciones internas que se denunciaron como inherentes al comunismo real y las no menos eviden-

tes mostradas por el capitalismo igualmente real en cuanto sistemas socio-económicos históricamente vigentes, Edward Thompson —en contestación polémica a la posición de Halliday— propusiera interpretar los acontecimientos del otoño de 1989 «como conclusión de una era histórica y el inicio de otra». Pues, si hablamos de desarrollos históricos y no de sistemas categóricos, escribía el historiador inglés, la guerra fría habría tenido lugar de acuerdo con lo que denominó «lógica de interacción recíproca». Es decir, cuando dos contendientes centran toda su capacidad de organización, planificación y energía vitales en la destrucción del otro, «si una parte se retira puede tener efectos profundos en la otra, de la misma manera que un luchador que de repente pierde a su antagonista se puede caer al suelo» [4]. Dicha «lógica de la interacción» descansa en un presupuesto metodológico capital, esto es, en considerar que el conflicto entre los dos bandos, en un momento dado (¿a partir de 1948?), se redefinió cualitativamente como un enfrentamiento, no entre sistemas, no intersistémico —como había escrito Halliday—, sino «intrasistémico», enfrentamiento sustentado en el propio encono y la enemiga que busca únicamente la destrucción del otro. De ser aceptada esta interpretación, habríamos pasado del ocaso de las ideologías al final, no ya de la historia, pero sí de esa otra historia con minúscula que habían intentado escribir estos dos hijos de la Modernidad: el capitalismo y el socialismo realmente existentes [5]. Y si fuera correcta esta interpretación, «el jurado ya no está fuera» puesto que propiamente no ha habido ni convergencia de sistemas con el triunfo del capitalismo, ni tregua entre ellos. Por el contrario, habríamos llegado a un momento en que la caída del uno habría arrastrado —por inercia— al otro. De tal modo que la crisis tan abiertamente denunciada hoy por diversos autores, habría que interpretarla en el sentido de que «presiones más tradicionales, menos mistificadoras y menos ideológicas» habrían cobrado fuerza y forma tras ceder su sitio los parámetros de seguridad y de amenaza nuclear que habían regido hasta el momento. Por fin, los problemas realmente importantes de cada estado, así como los problemas internacionales, podrán ser tematizados y enfrentados, prestando su lugar apropiado tanto a la política como a la negociación.

Hoy, pasado ya un cierto tiempo, los cambios decantados a través de los procesos sintéticamente entrevistos apuntan, sin embargo, están cobrando perfiles, parecen imponerse en la línea de sellar el contrato, el acuerdo político que —desde Constant hasta nuestros días— se ha veni-

4. Thompson, 1993, 108.

5. Con el título, precisamente, *Del ocaso de las ideologías al final de la historia* preparo un libro que pretende conectar el momento actual de la democracia con los problemas de la teoría y la ciencia políticas que se desarrollaron a partir de aquella eclosión social y política de los años 50, los cuales han vuelto a ser tematizados —en nuestros días— por Hobsbawm.

do ofreciendo como la racionalización de la «libertad de los modernos» frente al mito de la «libertad de los antiguos». Definitivamente, escribe Sartori, «el viento de la historia ha cambiado de rumbo»: la democracia liberal «se encuentra súbitamente sin enemigos». «El vencedor es la democracia *liberal*», o sea, la «democracia formal que controla y limita el ejercicio del poder» (Sartori, 1991, 459)[6].

II. DE LA DEMOCRACIA SIN ENEMIGOS A LA BONDAD DE LA POLÍTICA

Quizá sea Sartori, autor italiano afincado en Estados Unidos, uno de los liberales que más ha tematizado y asumido el significado de los acontecimientos de 1989 en orden a la redefinición de una teoría de la democracia. Frente a circunloquios mayores, intentos premiosos de distinciones o matices que nuestro autor había ido introduciendo en las continuas reelaboraciones y publicaciones de su obra principal[7], cuyo primer manuscrito data de 1957, el derrumbe del socialismo real le ha servido a Sartori como motivo y ocasión para volver a escribir y explicitar —esta vez con estilo directo y sin ambages— su tesis fuerte: el liberalismo es la expresión política más genuina de los nuevos tiempos (contra Rousseau y la tradición democrática) y es el único sistema que ofrece constitucionalmente las garantías de respeto y realización de los derechos del hombre en una sociedad moderna (contra Marx y los intentos radicales de cambio socio-político). No es tanto el fin de la historia cuanto «sí el fin, por vez primera en la historia, de la *maldad de la política*». Desde esta misma perspectiva, lo acontecido no significa el final de la historia ni el final de todas las ideologías, pero sí el «*fin de la ideología* que ha impregnado nuestro pensamiento y condicionado nuestra experiencia vital» (1991, 460).

Al no existir, pues, ninguna alternativa real a la democracia liberal, nos hemos situado en un nuevo nivel teórico en el que —más allá de cualquier utopía errática y atendiendo únicamente a la crítica constructiva— cabe preguntarnos sin más cuál es el criterio de una buena o una mala política. Y encontrar un claro delimitador es tanto más imperioso por cuanto partidos y gobiernos, tras el advenimiento de la democracia de masas y condicionados por la captación de votantes, hace tiempo que han abandonado esa gran tarea de encontrar una «teoría comprensiva

6. Para esta redefinición de la democracia en relación con la caída de los países del Este, voy a utilizar los dos trabajos de Sartori (1991 y 1993) que considero temáticamente más centrados.

7. Sartori, 1988. El diferente talante con que escribió esta obra frente a las citadas anteriormente, que responden al momento de la quiebra del comunismo real, puede contrastarse leyendo, por ejemplo, estas líneas: «El liberalismo se ha despreciado, después de todo, como consecuencia de su éxito [...] quizás recobre su valor precisamente por no tener éxito actualmente [...] Por el momento, sin embargo, mucha gente cree aparentemente en una democracia *sin* liberalismo» (1988, 475).

que sea *a la vez* normativa y empírica» (1991, 463). La respuesta de Sartori abarca uno y otro ámbitos, el empírico y el normativo. Así, atendiendo a las características teóricas de una política correcta y a las exigencias de una forma democrática adecuada, Sartori sintetiza ambas dimensiones teórica y normativa en el siguiente criterio crítico-negativo: «Bastará, pues, para nuestro propósito, con definir la mala política en términos económicos». Desde el punto de vista empírico, Sartori completa su anterior determinación criteriológica con el siguiente juicio político del momento actual: «El Estado democrático tal como está estructurado actualmente está poco capacitado para llevar a cabo la gestión de una "economía pública" de manera económica» (1991, 466),

Estamos, pues, ante una «refundación», «el mundo-que-vuelve-a-la-democracia (*vuelve* en el sentido de reconocer simplemente que todas las sustituciones han sido espurias)» (1991, 470). Refundación histórica que reinstaura, con la seguridad que otorga el ser vencedor, los pilares de una sociedad altamente desarrollada. Desde el *punto de vista antropológico*, se recupera —¡lo que no deja de ser una ironía!— aquel «individualismo posesivo» (según la feliz expresión de McPherson)» (1991, 461) que fuera utilizado de modo crítico contra el orden establecido, pues —según parece— se ha hecho evidente que la noción de *homo oeconomicus* no sólo es la «noción resultante y más amplia [...], esencial», sino la que —por otro lado— muestra el «factor dominante, la ventaja intrínseca que ostenta» el sistema económico que se ha consolidado (1991, 467). El valor intrínseco del ser propietario, del beneficio individual, y la consagración de lo privado, invalidan el hablar con propiedad, ni siquiera «analógicamente», de un «hogar público», y menos aún permiten el uso conceptual de «una filosofía pública que define o redefine el bien común» (1991, 473, n. 22). *Socialmente*, si, por un lado, se consagra la institucionalización de una economía regida por un mercado autorregulador, por el otro la imperiosa necesidad de que los países del Este entren «en una sociedad de mercado» le lleva a postular «una gran transformación» de envergadura semejante a la que ha descrito con maestría Karl Polanyi» (1991, 470). Sintomáticamente, Sartori (1988) ya había hecho referencia a *The Great Transformation*. Al sentar su tesis de que «el mercado es *ciego ante el individuo*; es una maquinaria despiadada de *servicio a la sociedad*», escribía: «Lo que describió Polanyi fue la "crueldad histórica" del mercado. Esta devastación, estimo, se ha paliado desde entonces». De modo que, por segunda vez —ahora en los países del Este y allí donde se haya engendrado un «hombre protegido» y, por tanto, hostil «a los riesgos y a las incertidumbres de la sociedad abierta y de su estilo competitivo»— es inevitable volver a experimentar la crueldad y la devastación del mercado que «destruyó la sociedad orgánica» (1988, 498). En definitiva, el valor terapéutico de esta iniciación viene exigida históricamente, insiste, porque «nos enfrentamos una vez más

con el miedo a la libertad» (1991, 470). *Políticamente*, por último, el modelo constitucional —de acuerdo con el inicial «momento de su concepción en el siglo XVIII»— trata de limitar y someter el poder estatal «a un proceso de verificaciones y equilibrios» en orden a «superar la maldad de la política». La verificación y el equilibrio de los gastos realizados por el ejecutivo se constituyen en la gran aportación política del parlamento que, con esa mirada «atrás» que marcan los tiempos para la recuperación de los fundamentos del liberalismo, tuvo su momento de logro y éxito históricos. En efecto, la presencia y el ejercicio del parlamento se mostraron histórica y políticamente eficaces cuando «los parlamentos representaban a los que realmente pagaban los impuestos, es decir, a los ricos y no a los pobres» (1991, 469). La tarea principal de los parlamentos estaría cifrada en el *balanced Budget*, en términos popularizados en nuestros días por la nueva política económica. Esta misión política de dique que representaron los parlamentos se habría roto, desgraciadamente, a causa de la extensión del sufragio universal y la transformación del Estado mínimo (1993, 104-105). La quiebra de esta *cuasi* exclusiva misión fiscalizadora atribuida a los representantes del pueblo ha de ser reparada hoy, al menos, a través de una revisión del número, la especificidad y la extensión de los derechos reconocidos, especialmente los «derechos materiales», como prefiere Sartori denominar a los derechos sociales. Pues los derechos jurídico-políticos «sancionados por las cartas constitucionales de los siglos XVIII y XIX [...] [eran] derechos "sin coste", derechos que no se transferían al presupuesto del Estado como partidas de gastos» (1993, 120). Por el contrario, la clave del problema de los «derechos materiales» se sitúa, más que en la cantidad de los recursos exigidos, en su «*título*, su justificación», esto es, son «derechos *sui generis*, relativos y no absolutos, condicionados y no incondicionados», muchos de los cuales son «a fondo perdido». Por tanto, habría que establecer un límite «acorde con los recursos que los pagan», límite roto por la democracia que «está estructuralmente indefensa, porque ha perdido al guardián de la hacienda» (1993, 123).

III. ¿SUPLANTACIÓN ÉTICA DE LA POLÍTICA? LOS MODELOS NORMATIVOS

Si, intencionadamente, he detenido el discurso que había iniciado sobre el diagnóstico y la proyección de posibles alternativas optando, más bien, por dibujar sintéticamente, a través de Sartori, la teoría de la democracia que más se ajusta a las tendencias político-económicas dominantes —sobre cuya caracterización volveré más tarde—, ello se debe a varias razones. En primer lugar, porque la indefinición metodológica sobre el uso conceptual más apropiado del término «democracia» y el olvido de los diferentes «lenguajes» en los que ha sido reformulada, polí-

tica y normativamente, la idea de la misma, han dado lugar a una literatura más contrafáctica que normativa, más de corte «racionalista» que propiamente crítico-regulativa. En segundo lugar, porque la propia crisis de la ciencia política, con las consiguientes carencias de información y sistematización, constituye un problema capital a la hora de discutir la reformulación y de estructurar los elementos de una teoría de la democracia «a la altura de los tiempos». Pues, ciertamente, desde los años sesenta hasta hoy la ciencia política no ha sido capaz de determinar ni su propio estatuto epistemológico ni su ámbito de competencia científica. (El último intento de definición sistémica que, en 1990, propuso Almond a la comunidad politológica, se ha saldado, hasta el momento, con un absoluto fracaso.)

Desde otra perspectiva, la crisis de la ciencia política explica —en parte— el hecho de que la teoría político-normativa, nacida en los setenta, de claro enraizamiento cultural y político en la tradición liberal anglosajona, se haya asentado hoy como la adoptada por la comunidad filosófico-política cuyos perfiles metodológicos y tematizaciones son las de mayor peso específico en el campo de la teoría política. Y no menos significativo es que esa teoría política normativa se haya acabado configurando, igualmente, como una «refundación» del liberalismo, esto es, como *Liberalismo político*. En la base de este nuevo liberalismo, cuyo mentor principal es Rawls, habría que situar, por un lado, el hecho histórico del pluralismo como un límite irrebasable de nuestra vida política y cultural; por otro, las dificultades internas de todo proyecto teórico-político que persiga establecer una secuencia lógica inmediata entre los problemas epistemológicos, metafísicos o comprehensivos de forma de vida y las realizaciones prácticas e institucionales. Esta prevención teórico-metodológica no ha sido tenida en cuenta con suficiente claridad, como —desgraciadamente— ha venido a mostrar este corto siglo que hemos vivido. De hecho, paralelamente a esas elaboraciones de corte liberal, hemos asistido a la proliferación de ciertas concepciones de la razón práctica ligadas a una comprensión filosófica de la razón como «identidad» o articuladas, con matices diversos, en torno a la idea filosófica de «reconciliación» de la razón plural moderna. Y, más concretamente, a partir de la generalización que caracteriza a los principios normativos se ha pretendido convertir la universalidad ética en la forma canónica de toda racionalidad normativa. Independientemente de otros problemas de orden filosófico, esta concepción universalizadora de la ética ha tenido por consecuencia que no pocos teóricos de la ética y de la filosofía política hayan suplantado la racionalidad y la normatividad políticas por una suerte de ética aplicada.

Si la crisis de la ciencia política supone una carencia informativa y sistematizadora de la política, el predominio de las corrientes «normativistas» de fuerte pregnancia ética ha venido a velar e incluso a suplan-

tar el paso insalvable entre las orientaciones regulativas y el conocimiento o la tematización de los procesos constitutivos, reales, que harían posible históricamente, en el siempre precario escenario de nuestras vidas, la instauración o los cambio democráticos. Creo que en este sentido serían instructivas las limitaciones del modelo filosófico de Habermas, quien, una y otra vez —desde su formulación de los problemas de legitimación a la de los de la democracia y la justicia política—, ha venido solapando el nivel constitutivo y el regulativo, disolviendo así su teoría política en «una "política moral" que privilegia leyes estrictamente universales sobre conflictos y negociaciones» [8]. Ciertamente, nuestro autor no negaría nunca —en el orden práctico de la política— la oportunidad o la necesidad de acudir a negociaciones, entrar en procesos de acuerdos, ni la legalidad y la pertinencia de la toma de decisiones por mayorías con la consiguiente interrupción del discurso. Ahora bien, para Habermas la «legitimación» del discurso político no se agota en la administración institucional del poder, sino que remite a los procesos democráticos de formación de la voluntad. Desde esta perspectiva, el impulso normativo que alienta la argumentación en el espacio de «lo público» conlleva la obligatoriedad de realizar las pretensiones de validez de un discurso político legitimatorio: la generación y extensión de *convicciones*. Planteamiento normativo que, referido tanto a la política como a su comprensión de la democracia, mantiene en su obra *Faktizität und Geltung*. Ahora bien esta generación y esta extensión de convicciones suponen que los individuos que han participado de ese proceso de conformación acaban adquiriendo tanto un nivel superior de perspectiva epistemológica como una comprensión de sentido que —superando la suya particular— integra el punto de vista de todos los demás. «Con las pretensiones de validez que se avanzan en la interacción comunicativa se introduce en los hechos sociales mismos una tensión ideal, que se manifiesta en la conciencia de los sujetos participantes, como una fuerza que apunta más allá de sus contextos de referencia y que transciende sus criterios provincianos» [9]. En definitiva, las pretensiones de validez que se anticipan en la interacción comunicativa —subraya— exige de nuestras prácticas de argumentación un nivel de satisfacción tal que permita a tales argumentaciones ser consideradas como un «componente —localizable en el espacio y en el tiempo— del discurso universal de una comunidad ilimitada de comunicación». Más aún, todo este proceso de universalización y este horizonte crítico que han de guiar la superación de «lo particular» tienen un supuesto explicitado a instancias de Nielsen. Esto es, la interrupción que implica la toma de decisiones o el hecho de posponer el resultado de una argumentación no puede «perder de vista

8. McCarthy, 1993, 148.
9. Habermas, 1993, 99.

que sólo uno de los contendientes puede estar en lo cierto». Ahora bien, en cuanto que los procesos democráticos de formación de voluntad tienen como referente el interés general de los ciudadanos y éste exige asumir realmente los intereses de todos los afectados, la política ha de adoptar «el punto de vista moral de la imparcialidad, tomando en cuenta los intereses de todos» [10]. Planteamiento ético-político que, en un primer momento, no deja de causar una cierta turbación a la hora de entender qué pueda significar que los resultados satisfagan los intereses de cada uno de los ciudadanos de una democracia, dada la disparidad de elementos que, pertenecientes a los afectados, entran como demandas «políticas» y que habrían de ser englobados en el proceso discursivo: desde los deseos a los ideales, desde las necesidades inmediatas a los valores o a las formas de vida. Pluralidad y diversidad que parecen llegar al límite con el proceso de complejización que el pluriculturalismo ha impuesto ya en todas nuestras democracias. La inviabilidad teórica y práctica de tales propuestas cobra un perfil especial de aporía filosófica cuando se intenta configurar el sujeto de ese comportamiento imparcial de la política. ¿Es posible plantear la superación de la matriz simbólica de sentido en la que se han constituido los individuos para intentar alcanzar la idealidad de una forma de racionalidad que diera cuenta de todas las perspectivas? ¿Cómo podrían articularse el límite irrenunciable de la individualidad y del juicio personal y la universalidad normativa de la imparcialidad ligada a «necesidades universalmente aceptadas»? Realmente ¿qué se ha hecho de la política? Independientemente de las anotaciones que introduciré más adelante, creo que en el planteamiento habermasiano viene a confundirse la validez normativa que ha de corresponder al campo de la política —validez y normatividad que dependen del estatuto de «racionalidad» y el tipo de fundamentación pertinentes a este campo de conocimiento— con la normatividad moral que, supuestamente, sería universal y la cual se instituye como criterio de toda validez.

La otra orientación de filosofía político-normativa que ha venido anucleando gran parte de las discusiones y que —finalmente— ha acabado conformando esa comunidad teórica a la que me refería líneas arriba, ha sido representada por Rawls. Este autor ha dado la última formulación sistemática a su pensamiento —tras su larga trayectoria intelectual y atendiendo a diferentes críticas recibidas— en la reciente obra, *Political Liberalism* [11]. En primer lugar, desde la decantación teórica señalada, concibe la filosofía política como un trabajo de abstracción —«formular concepciones idealizadas»— que cobra significado en y responde a los momentos históricos en que se plantean profundos

10. Habermas, 1987, t. II.
11. Rawls, 1993.

conflictos políticos. En segundo lugar, desde el contexto actual de pluralidad de formas de vida existentes en nuestras sociedades, trata de asumir el reto ético-político que subyace en nuestra cultura pública democrática: conformar el conjunto más apropiado de instituciones que, superando la particularidad de las convicciones o señas culturales de identidad de los individuos o los grupos, aseguren a todos la situación de ciudadanos libres e iguales como el logro histórico más consistente e irrenunciable de las democracias modernas. Su construcción filosófico-política, en tercer lugar, se propone llevar a cabo esa opción o propuesta a través de la determinación de una base común aceptable para todos, que Rawls cifra en la idea de la *justicia como equidad*. Mediante tal idea piensa y organiza la sociedad como «un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales». Se trata, por tanto, de una concepción *política* de la justicia aplicada a las instituciones y a las prácticas públicas, que viene a reformular la doctrina del contrato social refiriéndolo a la idea de una sociedad democrática justa. En un último trabajo, Rawls ha vuelto a exponer polémicamente —contra Habermas— la necesidad del *constructivismo* político, si realmente partimos de que es irreversible el hecho de una sociedad plural cuyas instituciones y prácticas políticas no tienen un referente fundacional único o común. Constructivismo político que habrá de ser *normativo* si todavía queremos hacernos cargo de las demandas de libertad e igualdad más allá del hobbesianismo que amenaza con instalarse en un mundo en el que, como afirma uno de los liberales más representativos, «la cruda verdad es que no hay ningún significado moral inscrito en las bóvedas del universo» (Ackerman)[12].

Construcción polémica, pues, la del profesor de Harvard, cuya pretensión regulativa de los procesos públicos de la vida política vuelve a plantearnos el valor y el límite de la filosofía política tal como ha venido desarrollándose en las tres últimas décadas. Aunque Rawls no ha sido insensible a los múltiples argumentos con los cuales sus críticos han puesto en cuarentena una gran parte de sus elementos estructurales, lo cierto es que —pese a algunos retoques realizados (Rawls, 1993)— su «constructivismo» pone de manifiesto límites internos que, según creo, no han sido superados. Probablemente allí (Rawls, 1993, VI, § 8, 4) se encuentra formulado lo que estimamos como uno de sus escollos teóricos capitales, de cuya solución depende —justamente— la validez racional y normativa de su teoría sobre la idea de la justicia como equidad: «Doy aquí por supuesto que la concepción política de la justicia y el ideal de respetar la razón pública se refuerzan mutuamente». ¿Sobre qué pivote está gravitando aquí su pensamiento? ¿Cuáles son los criterios de validación que están en la base del crucial «supuesto»? Tal como lo subraya

12. Ackerman, 1980, 368.

nuestro autor, se trata nada menos que de la posibilidad de articular esas dos piezas clave de su constructivismo: *a*) una sociedad bien organizada y regulada por la razón pública, *b*) la remisión de la misma a ciudadanos que asumen y realizan con tal corrección y diligencia la concepción política de la justicia que una y otra, la concepción política de la justicia y el ideal de respetar la razón pública, se refuerzan mutuamente. Ahora bien, Rawls es tan consciente de la idealización y la artificialidad que podrían atribuírsele que no puede dejar de advertir, líneas abajo: «Es claro, sin embargo, que si fueran erróneos estos supuestos habría un serio problema con la teoría de la justicia como equidad tal como la he presentado». Ni tampoco deja de apuntar —finalmente— hacia el núcleo discursivo que sustenta su edificio: «Que esos supuestos, empero, sean correctos y puedan fundarse en la psicología moral». Corrección y fundamentación que, tal como lo señala nuestro autor, remiten a un nuevo diseño que ha realizado de la obra (1993), concretamente se refiere al capítulo II, § 7, y cuya justificación filosófica última la formula en el siguiente parágrafo (1993, § 8, 1 y 2, 86-88). Voy a detenerme en este núcleo discursivo porque sospecho que en él se encuentra una de las llaves maestras de lo que pudiera calificarse como una insuficiencia interna de su concepción de la racionalidad y de la filosofía políticas, al tiempo que esta perspectiva, por otro lado y en aparente contradicción, nos ofrece razones suficientes para comprender la amplia y dominante recepción de su hermenéutica, como expondré en la parte final de este artículo.

El problema, afirma Rawls, es de«largo alcance» y de hecho viene de muy atrás. La sistematización de su pensamiento, que hubo de hacer a propósito de la publicación de *A Theory of Justice*, le había obligado a definir los rasgos, la estructura de los sujetos cuyo horizonte histórico está marcado «por conflictos políticos profundos» —situación que caracteriza el origen de su planteamiento filosófico—político, al decir del propio Rawls—, así como tuvo que explicar la incardinación de dicha estructura antropológica en la instauración de una sociedad justa, pues —como ha vuelto a insistir— «la filosofía política no se aparta de la sociedad y el mundo, como algunos han pensado [...] En este contexto, el hecho de formular concepciones idealizadas [...] resulta esencial para encontrar una concepción política razonable de la justicia» [13]. En definitiva, Rawls se vio constreñido a «construir» un tipo de personalidad moral autónoma que respondiera a la doble exigencia de dar cuenta, por una parte, del concepto de individuo moderno, ciudadano de una sociedad democrática, y, por otro lado, de prestar a ese sujeto democrático el mayor respaldo posible de plausibilidad acorde con las ciencias del hombre. De este modo —como ha mostrado Agra— el constructivismo rawlsiano se vio abocado hacia la aceptación del esquema formal interpretativo que había

13. Rawls, 1993, 45 y 46.

configurado Piaget en su estudio sobre el desarrollo psicológico del niño [14]. Efectivamente, dicho esquema interpretativo le permitía a Rawls solapar el desarrollo psicológico del individuo con un constructivismo normativo que adscribía a la última etapa del desarrollo individual, etapa «post-convencional», los conceptos de reciprocidad, justicia y equidad como el resultado normal de esa evolución interna antropológica, «acorde con los principios de la psicología moral». Al propio tiempo, «estos hechos generales de la psicología moral» prestaban la seguridad y la estabilidad que exige una sociedad moderna diferenciada social y económicamente. Bien es cierto que la cautela respecto de una posible generalización indebida y un ahistoricismo de su constructivismo hicieron escribir ya al propio autor: «[...] espero que ninguno de los ulteriores usos de la teoría psicológica resulte demasiado impropio» [15]. A la postre, las debilidades de su planteamiento —«la justicia como equidad se halla más acorde con los principios de la psicología moral»— le llevaron a abandonar su posición antropológica primera, orientándose más adelante por un constructivismo que se sustancia ahora, definitivamente, en *Political Liberalism*.

El nuevo giro metodológico rawlsiano trata, en orden a precisar los elementos constitutivos del sujeto activo de la justicia política, de encontrar la verosimilitud de la estructura psicológico-moral del individuo en las prácticas sociales configuradas en «la tradición de pensamiento democrático». De tal modo que el constructivismo de la idea de persona se realiza ahora a partir de una doble operación: «Si bien comenzamos con una idea de persona implícita en la cultura política pública, *idealizamos* y *simplificamos* esta idea en varios aspectos para centrar la atención, primero, en la cuestión principal» [16]. Claramente se alude aquí a un proceso de superposición. Pues, si la elaboración teórica del concepto de la persona se inicia en el ámbito cultural conformado por la tradición y las instituciones democráticas, inmediatamente este ámbito es abandonado para «superponer» al mismo —en un nivel conceptual distinto y mediante una nueva operación, una operación de «idealización», como él mismo escribe— la idea de persona que *debe* corresponder a la nueva sociedad proyectada. Es decir, se han abandonado las exigencias críticas de plausibilidad «científica» que él mismo se había impuesto. La *ambigüedad* de su procedimiento teórico hay que situarla en el salto que se opera entre el inicio del proceso —que parte de un supuesto antropológico de carácter histórico, crítico-social y que parece ofrecer los elementos necesarios para una «psicología moral razonable»— y la idea final de persona, cuya estructura de acción no es el resultado de una operación

14. Agra, 1985, 56 ss.
15. Rawls, 1971, 462.
16. Rawls, 1993, 20. El subrayado es mío.

analítica y crítico-integradora, en el nivel normativo, de las exigencias y de las posibilidades antropológicas contenidas en el marco histórico-social. Las características morales del ciudadano de la nueva sociedad son determinadas, por el contrario, en función de exigencias conceptuales de carácter lógico-sistémicas. A propósito de la idea de «razón pública», escribe: «En cuanto que se trata de una concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático presenta cómo podrían ser las cosas si la gente fuera tal y cómo una sociedad justa y bien ordenada les estimularía a ser. Describe lo que es posible y puede ocurrir, aunque quizás nunca ocurra, lo que —sin embargo— no la hace menos fundamental» [17]. No puedo hacer aquí un análisis detallado de su concepción de la razón práctica ni de la caracterización de lo «razonable» —situada en la tradición del «pragmatismo» que, igualmente, ha utilizado Rorty en sus incursiones sobre la teoría democrática— como justificación suficiente de una concepción política, pormenorizadamente expuestas en el capítulo III de la obra que venimos citando. Mi interés se centra, en este momento, en advertir cómo la incapacidad de fundamentación que muestra Rawls —pese a los cambios en el orden metodológico— no es imputable a la insuficiencia o pertinencia de los datos que puedan aportar las ciencias humanas o las teorías sociológicas, sino que su fracaso está ligado a la estructura sistémica dentro de la cual ha de elaborar el problema del sujeto moral autónomo. Creo que la verdadera analogía de su obra con la de Kant reside, precisamente, en la metodología formal que uno y otro aplican al campo normativo de la moral o de la política, respectivamente. En concreto, el rigorismo y el formalismo de la moral kantiana —en cuanto *analogans* del constructivismo rawlsiano— pueden explicarse en función de, se relacionan con y responden al diseño de un ideal, el ideal de un reino de los fines (Wellmer, 1994). De igual forma, creo que —en el caso de Rawls— el ideal de una sociedad ordenada y segura, cuyos procesos de desarrollo (ni radicales ni bruscos) están orientados y controlados por el ámbito cultural, le obliga a esas operaciones de «idealización», «simplificación», etc., para conformar una idea de persona moral en dependencia absoluta del proyecto diseñado, sin un aval teórico independiente que dé cuenta de la pertinencia, coherencia o validez de tal construcción antropológica. El resultado de dicha racionalidad normativa autónoma será un «individuo institucionalizado» hasta el extremo de que no sólo es garante de ese reino de los fines —una sociedad «descrita» como algo que puede ser, pero que quizás nunca se plasme— sino que recuerda, analógicamente, al sujeto moral kantiano: tampoco conoce conflicto irresoluble entre principios, ni presenta desacuerdos que rompan el «solapamiento» ya «institucionalizado». Y si todavía alguien mencionara la figura de la «desobediencia civil», Rawls

17. *Ibid.*, 213.

(1993, cap. I, nota 17) escribe que ya había propuesto en *Theory of Justice* el «overlapping consensus» como un modo de irracionalizar cualquier foco hemorrágico en la sociedad. Anotación que indica lo extraño que resulta en este contexto de pensamiento —como en el caso kantiano— atribuir a los individuos un papel real de hermeneutas personales del espacio de la política y sus instituciones.

Avanzando en esta línea de examen interno de su propia obra, el engañoso proceso de fundamentación por el cual se pretende solapar la dimensión evaluativa de los principios de la justicia como equidad con la estructura de una «razonable psicología moral» (Rawls, 1993, II, § 7, 5) deja al descubierto, al mismo tiempo, la «artificialidad» del proceso de «abstracción» que —según Rawls— caracteriza a la filosofía política en cuanto que ésta trata de elevar a un nivel superior de análisis los «conflictos políticos profundos». En primer lugar, porque nunca se explicitan los criterios de racionalidad evaluativos de esos problemas políticos, esto es, no sabemos si esos puntos de fuga, si esas tensiones pertenecientes al campo político han de ser categorizados como anomalías que deben ser extirpadas o si los desgarramientos, los puntos hemorrágicos son parte de la propia configuración de la racionalidad moderna. Así, algunos críticos de Rawls sugieren que su propuesta de mantener la política como un campo independiente de las doctrinas comprensivas entra en contradicción con su teoría de la justicia como equidad. En efecto, esta teoría muestra los rasgos de un pensamiento comprensivo, ya que —al modo de un *analogans* analogante— se instituye como un principio superior jerárquico que da cuenta de las diversas posturas que se mantienen en el espacio público. De modo que, según sus críticos, si se ha de asumir la pluralidad como una realidad histórica irrebasable, sería más consecuente hablar de un «equilibrio no jerárquico» de valores, en una tensión mantenida institucionalmente por el Estado, que supone poner en crisis el principio de neutralidad del Estado defendido por los liberales de forma tan continuada como no convincente. De igual modo, frente al «overlapping consensus» sería más acorde con la realidad del pluralismo la realización de «acuerdos contingentes», sujetos al propio proceso histórico, que permitieran un ejercicio real y crítico de los derechos democráticos en el espacio de lo público.

En segundo lugar, el hueco dibujado en el vacío que ha dejado el intento fallido de una psicología moral acorde con los principios de la justicia como equidad, viene a mostrar —tal como advertíamos anteriormente— la inexistencia de un adecuado proceso de abstracción que permita justificar el estatuto de normatividad que se atribuye la filosofía política. Y ello porque el resultado de la abstracción realizada no ofrece, no «conserva» los elementos o las características esenciales que —más allá de las peculiaridades de los enfrentados— permitirían identificar la especificidad de esos puntos límites, conflictivos, que críticamente han de

ser tratados en un nivel de intelección superior. Por el contrario, la abstracción es más bien una operación de «desplazamiento de medio» según la cual se nos sitúa —si queremos seguir hablando— en un mundo nuevo, en el proyecto de una sociedad bien organizada donde la institucionalización del «overlapping consensus» es una parte inapelable, sustancial, integrante de la nueva racionalidad normativa advenida. No es casual que el propio Rawls escriba que ante «la objeción de que nuestra información no sea científica [...] la dificultad está en que [...] no hay demasiado donde acudir [...] Hemos formulado un ideal de gobierno constitucional para ver si tiene fuerza para nosotros y puede ser puesto en práctica» [18].

En definitiva, la generalización e «idealización» normativistas que están en la base del proceso de abstracción filosófico-político, así como la «indefinición» de la racionalidad que compete a los problemas políticos como tales, acaban —en dependencia respecto de la estructura sistémica adoptada— velando la dimensión real de dichos problemas políticos. Una vez más ¿cuál es la especificidad del campo político? ¿Cuáles son los criterios de validación racional de lo normativo? ¿En qué consiste esa mediación entre lo político y lo normativo que permitiría a este último asumir los problemas del primero en un proceso de comprensión más ajustada? ¿Qué valor de contrastación intersubjetiva cabe atribuir a la intelección crítica de la normatividad política? Ante la crítica de sus críticos, ante el escepticismo crítico ilustrado que ya ha mostrado la razón como una razón situada y que no es posible retroceder hacia ningún punto situado fuera de la contingencia y del mismo proceso histórico, incluso frente al idealismo crítico kantiano —que había asumido el reto del conocimiento cuestionado por la ciencia—, parece que Rawls ha escogido el camino más fácil: otorgarse un «estatuto» teórico de excepción según el cual «la filosofía política de un régimen constitucional es autónoma». Si ya anteriormente la debilidad racional de su constructivismo le había aconsejado buscar un nuevo fundamento, ahora ha optado por crear una nueva ciudad. Al abrigo de sus críticos, todo parece descansar, por fin, en una forma de conciencia edificante que ni explica ni valida la estructura psicológica moral del individuo, garantía del nuevo régimen constitucional que habría de ser justificado normativamente: «Nos esforzamos por lo mejor que podemos alcanzar con el campo de acción que nos permite el mundo» [19]. Con estas palabras se pretende cerrar un debate filosófico incompleto e inconcluso.

18. *Ibid.*, 87-88.
19. *Ibid.*, 88.

IV. HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA

En orden a la reconstrucción de los elementos de una teoría filosófico-política centrada en la preocupación por un régimen democrático justo, y siguiendo la advertencia crítica que formulara Benjamin respecto del modo de hacer la lectura de la historia o a la actitud apropiada para asumir la tradición, desearía realizar mi análisis «pasando el cepillo a contrapelo» tanto al «cientificismo» de la teoría democrática del liberalismo «realmente existente» —representada aquí por Sartori— como a las corrientes normativistas antes señaladas, las cuales han estructurado —en buena medida— el campo de las reflexiones ético-políticas en los últimos decenios de este «corto siglo».

La cuestión principal, en cuanto a historia y a tradiciones del pensamiento se refiere, en orden a la configuración de una sociedad democrática viene a situarse, *velis nolis*, en esta especie de constricción teórica —constricción dramática, al menos desde el punto de vista de Sartori con su defensa de una nueva «gran transformación»— en que nos sitúa el liberalismo como horizonte teórico irrebasable. Pues la novísima experiencia a la que estamos asistiendo no descansa únicamente en la ostentosa proclamación de la tradición liberal como normatividad política que hay que universalizar, sino en que lo «moderno» —frente al «postmodernismo»—, a modo de superación de aquella conciencia desgraciada de una «ilustración insatisfecha», estriba a lo que parece, en la «conjunción», o mejor, en la «superposición» de liberalismo y aquella otra corriente que llegó a recrear «el lenguaje humanista o republicanismo» y que tuvo sus inicios más delimitados a partir de las prácticas socio-políticas de algunas repúblicas italianas (Maquiavelo). Este lenguaje humanista —que asumió la ejemplaridad de los modelos griego y romano-republicano superando conceptualmente las matrices simbólicas de ambos— intentaba promover, desde diferentes variantes de «una matriz lingüística común», una nueva racionalidad política que, normativamente, mantuviera la tensión nunca resuelta y seguramente no resoluble de modo definitivo: la tensión entre la «vida buena» (cuya «privacidad» sería un logro de la modernidad) y la ética de la justicia, para decirlo en términos comúnmente aceptados. En esta perspectiva ético-democrática se sitúan, con acentos distintos, Rousseau, Hegel, teóricos y movimientos de la Revolución francesa, los plurales socialismos teóricos y prácticos que, igualmente, mantuvieron el referente histórico aludido.

Una nueva reformulación teórico-práctica intenta soldar, unificar las formas de vida que subyacen en este complejo problema de los lenguajes, las tradiciones y las instituciones histórico-democráticas. Y, así, estamos asistiendo a un «maridaje» que pretende institucionalizar —por una mera yuxtaposición «funcionalista» de roles— mundos de sentido que tienen su origen en horizontes de prácticas sociales de muy distinta

racionalidad. Concretamente, se habla de social-liberalismo, liberalismo social o, más aún, como ha propuesto recientemente algún partido europeo de larga tradición emancipatoria, se trata —ahora ya— de realizar, bajo los presupuestos ideológicos del socialismo, una «revolución liberal». No cabe duda de que tal formulación político-institucional podría acabar redefiniendo no sólo el campo de la política, sino también los criterios de su normatividad. Esta experiencia y esta tarea se le ofrecen a, son ya para la filosofía política su reto: *Hic Rhodus, hic saltus.*

He usado el término «lenguaje» como un modo de aproximación interpretativa al hecho y al problema de la democracia porque —de acuerdo con una hermenéutica algo más ajustada que la usual— la «democracia» no responde a un mero concepto que cambiaría o se desarrollaría según ordenamientos histórico-etimológicos. Más bien, la «democracia» hace referencia a una forma de vida, a un ámbito simbólico-social que configura la idea de poder, a una «gramática» profunda que condiciona la interpretación y la pertinencia de unas u otras relaciones políticas entre los individuos. Lenguaje y hermenéutica que se plasman en un ámbito de realidad como lo es el de la racionalidad y la normatividad políticas, ligadas a la configuración de un régimen de gobierno que adquiere históricamente las formas más adecuadas a los acuerdos entre individuos que, en cuanto ciudadanos, son considerados como iguales en el orden del poder político.

El giro lingüístico y el tipo de hermenéutica que nos proporciona abren, pues, un horizonte de indudable interés crítico tanto en el orden teórico en general como en el ámbito de la política en particular. Pues si el pluralismo político, no sólo en cuanto hecho sino en cuanto valor positivo que hay que asumir institucionalmente, ha puesto en crisis tanto el concepto de voluntad general como la posibilidad de llevar a cabo su ejecución en el orden práctico, el pluralismo cultural ha dado carácter de curso legal a lo que se ha formulado como lenguajes diferenciados o pluralidad de formas de vida. Fenómenos cuya complejidad vuelve a traer los ecos de aquella crítica frankfurtiana a la razón moderna idéntica, unitaria y sistematizadora. Crítica, empero, radicalizada —en algunos casos— hasta el extremo de que se abandona el horizonte de toda posible reconciliación, reconciliación que todavía Horkheimer y Adorno sostuvieron como un esperanzado resultado de una ilustración de la Ilustración. Así, por ejemplo, un movimiento tan amplio y de clara influencia cultural y política como el postmodernismo ha sentenciado —en función del «heteromorfismo» de los lenguajes— el final del sujeto social, del sujeto constituyente de sentido, que remitía a la posibilidad de principios compartidos, a una forma de universalidad. El post-modernismo, que ha venido a coincidir con o es expresión de la quiebra de las grandes ideologías como referentes de encuadramiento político, ha puesto en juego una de las estrategias conceptuales más recurrentes de ciertos movi-

mientos socio-políticos. Estrategia que, en definitiva, vendría a reforzar la tesis de que el pluralismo democrático conlleva la renuncia a cualquier intento de recuperar el significado de la universalidad epistemológica o normativo-emancipatoria. Los grandes relatos han perdido credibilidad y la sociedad se nos hace presente como indeterminación total. La condición de posibilidad de la política, en analogía con la pragmática científica, reside en fomentar «la actividad diferenciadora, o de imaginación, o de paralogía» [20]. Así, la única legitimación a la que puede acogerse la democracia —en sustitución del contenido universal— es la derivada de permitir, de «dejar jugar en paz» a cada sujeto o grupo su propio juego. La formulación última, debida a Lyotard, no deja de plantear diversos problemas. Pues la primera cuestión sería interrogarse acerca de quién ha de permitir jugar a cada uno su juego. O lo que es lo mismo: ¿quién o qué impide que cada cual pueda desarrollar su propio lenguaje? Pero la propia pregunta parece que supera ya los planteamientos del propio Lyotard para quien se habría probado, a través de la pragmática científica, que sólo disponemos de «heterogeneidad de reglas y búsqueda de la disensión». Políticamente, su propuesta de una nueva sociedad democrática podría cifrarse en las líneas finales de la obra citada: «[...] es demasiado simple en principio: consiste en que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos. Los juegos de lenguaje serán entonces juegos de información completa en el momento considerado» (Lyotard, 1984, 119). Es difícil asumir que esto sea una propuesta de alternativa política. Y no porque desee sumarme a ese irónico comentario acerca de su inmensa «inocencia» con el que la mayoría de los autores han caracterizado este mensaje. Más bien quisiera llamar la atención sobre tres aspectos. En primer lugar señalar que, contra todo lo expuesto en su discurso, acaba participando contradictoriamente de la misma inspiración de la metafísica que critica: la idea de un sujeto emancipado que controla e intencionalmente dirige su vida. De hecho, pertenece al pensamiento de la Ilustración la idea de una sociedad conformada por individuos libremente asociados. En segundo lugar, que las condiciones de posibilidad para que pudiera darse históricamente esa nueva situación socio-política superan con mucho, no guardan proporción alguna con la inmediatez de la supuesta «invención» individual referida al contextualismo del instante. Y, en tercer lugar, que las limitaciones que presenta su teoría del lenguaje participan de los mismos presupuestos del racionalismo, al situar la creación de significados en la acción intencional o en la «voluntad» de los sujetos.

Desde el distanciamiento crítico que sostenemos y, por tanto, desde una posición ciertamente heterodoxa para sus mentores, el postmodernismo puede ser interpretado como la expresión de una de las crisis pe-

20. Lyotard, 1984, 116.

riódicas más profundas de la razón moderna en cuanto persiste enfáticamente en constituirse a sí misma como principio absoluto autolegitimatorio tanto en el orden epistemológico como en el normativo. Así, la pluralidad de lenguajes ya teorizada por Kant —ámbitos teórico-natural, práctico y estético— ha cobrado especial relevancia al mostrarse, especialmente a través de las filosofías de la sospecha y del lenguaje, el carácter mediado de la razón y, por lo tanto, la imposibilidad de estatuir un único principio como fundamento de sentido, capaz de totalizar la realidad histórico-social. En esta misma línea, ni es pertinente atribuir a la filosofía aquel papel unitario y totalizante de la religión, ni nuestra tarea parece ser la de completar la modernidad. En todo caso habríamos de asumir el sentido profundo de la Ilustración en cuanto «crítica» y, consiguientemente, «atreviéndonos a pensar por nosotros mismos», determinar sus «límites». Posiblemente, esta dirección apunte a lo que ya muchos caracterizan como una época post-metafísica, heredera de aquel sano escepticismo que llevó a los ilustrados a determinar los límites del pensar. Más aún, frente a cualquier tipo de heteronomía o búsqueda acrítica de formas transdiscursivas de relación y entendimiento, la «actividad racional» se nos sigue presentando como la forma privilegiada de intelección común, como una actitud propiamente humana capaz de ofrecer los principios de autorreflexión que posibilitan la fuerza emancipatoria de los individuos y garantizan el «aprendizaje» de las normas y las reglas que constituyen el reconocimiento de los sujetos, la regulación intersubjetiva de nuestros proyectos y de nuestro saber. No es, por tanto, nuestra época el momento de esa razón idéntica con la que algunos quieren —tan errónea como parcialmente— identificar la modernidad, sino que tiende más bien a configurarse como un momento ilustrado de la Ilustración heredada, esto es, el «atreverse» a realizar —comiendo dos veces del mismo árbol de la vida— la ilustración del único modo posible: transcendiéndola, no negándola. Éste es el verdadero sentido que cabe otorgar al cambio cultural al que venimos haciendo referencia desde el inicio: si bien la pluralidad de culturas y de lenguajes se muestra como un límite irrebasable, la actitud y el procedimiento racionales cobran fuerza como los referentes de interrelación, unidad y sentido de esas formas de vida —al menos en el ámbito occidental— o, en todo caso, han adquirido un especial valor legitimatorio para interpelar, cuestionar todas las culturas. A ello ha contribuido, sin duda, tanto la mundialización de la economía y de la política como los procesos emigratorios, cuyas implicaciones culturales y consecuencias en orden a determinar el nuevo concepto de ciudadanía habrán de constituir uno de los objetivos más prioritarios y perentorios de una teoría de la democracia. En definitiva, nadie es ya inocente ni el autismo es permitido. No hay causas lenitivas por las que, privilegiadamente, alguna tradición se pueda permitir ignorar o intentar evitar que el mirar o el situarse desde cualquier horizonte

conlleva el ser visto como «el otro»; el demarcar implica necesariamente ser interpelado por los excluidos, y el establecer principios normativos, reconocer la pluralidad. Y, desde luego, ninguna de las tradiciones democráticas de occidente puede aducir neutralidad. El etnocentrismo político hoy es un problema de insuficiencia radical científica y filosófica y, por ello mismo, de «mala fe» desde el punto de vista ético. Por tanto, la razón, su pretensión de unidad y fundamento se encuentra y actúa ahora como forma de vida o, en expresión bella y penetrante de Kambartel, como una «cultura de la razón» [21].

La pluralidad de lenguajes a que dan lugar el conocimiento teórico, la razón práctica y el mundo de la estética implica el reconocimiento de la especificidad racional y normativa de tales campos. Ahora bien, ello no conlleva —por parte de los sujetos— abandonar la actitud intencional y moral básica de prestar unidad y sentido racionales a nuestro comportamiento en el orden teórico o práctico. Igualmente, hemos de atender al hecho de que tales lenguajes son permeables entre sí, no sólo desde el punto de vista de una sociología del conocimiento o desde la tópica idea de la interdisciplinariedad, sino desde el punto de vista científico o epistémico. Las pretensiones veritativas y normativas de una supuesta razón idéntica son, pues, redefinidas atendiendo a la problematicidad y a la precariedad de los logros históricos que consiguen la unidad metaestable entre los diferentes lenguajes. La filosofía política es especialmente sensible a la dificultad de establecer, lejos de todo universalismo objetivista, esa unidad de los saberes. Ahora bien, la historicidad y la irrenunciable función hermenéutica de los individuos en cuanto tales, en nuestro caso como ciudadanos de un régimen democrático, no se contradicen sino que exigitivamente se compadecen con la idea de un universalismo democrático que recupera el espacio de lo público en su sentido fuerte. Pues una y otra dimensiones, la historicidad y la irrenunciable actividad hermenéutica, están ligadas, precisamente, a la recurrente y continua acción comunicativa. Acción comunicativa que —desde el reconocimiento de la pluralidad— no establece el consenso discursivo como criterio de validación en función de modelos abstractos que contemplen normativamente la idea de una reconciliación final. En igual medida, empero, ese universalismo democrático se distancia radicalmente del retórico lema: «justicia sin consenso» (Lyotard), puesto que únicamente se puede hablar de justicia, propiamente, desde la opción sostenida democráticamente que apunta al aprendizaje de una racionalidad no sometida a la violencia, a la apuesta por la socialización de comportamientos de reconocimiento del otro y la institucionalización de reglas que discriminen el disenso de la coerción. En este mismo sentido, la defensa del nominalismo que preconizamos no es deudora ni del voluntarismo post-moder-

21. Cit. por Wellmer, 1994, 189.

nista ni del individualismo liberal. La opción por la dimensión comunitaria o la institucionalización de las formas de lucha emancipadora (sindicatos, partidos, movimientos sociales, etc...) forma parte de la autoafirmación de los individuos, aun cuando son éstos y no los grupos o las clases como tales el objetivo y el final entrevisto en todos los procesos de liberación.

El universalismo democrático, al no tener como referente de significado y validez el supuesto de un fundamento último unitario, se determina por el ejercicio y resultado siempre contingentes de la deliberación de los «ciudadanos». Deliberación que afecta tanto a la información para alcanzar un juicio político adecuado como a la tensión transformadora, a la actividad de *redefinir*, de reelaborar «políticamente» las necesidades o de establecer el orden de las preferencias que los individuos o grupos se ven obligados a confrontar en el espacio de lo «público». En este sentido, la política no es un segmento o parte de la sociedad, sino que trasciende a esta última en cuanto puede determinar la articulación «debida» de las propias relaciones sociales.

La política tiene su centro vertebrador en la idea y realidad del poder, de intereses contrapuestos o dispares, de relaciones desiguales que son las que —a la postre— estructuran en forma de problema las indeterminaciones, las incertidumbres o las posibilidades de las relaciones sociales. La acción colectiva, en general, es el *constructo* humano que traduce el hecho de que los actores, reconociendo «la mediación ineluctable y autónoma entre los proyectos colectivos de los hombres y su realización», tratan —más allá de la retórica y el discurso— «de estudiar la estructuración de su campo de acción, y con ella la mediación, que en tanto constructo de poder con su dinámica propia, ésta impone al discurso» [22]. La actividad y la organización políticas en particular —sin desconocer las relaciones y las tácticas de un comportamiento interesado que sabe de la necesaria interdependencia social— se distinguen, sin embargo, por la voluntad según la cual un grupo, comunidad o nación optan por asumir la posibilidad de permanencia conjunta en cuanto constituyen una cierta unidad y forma de vida sociales cuya institucionalización está ligada, genuinamente, a las prácticas estructuradas en torno a lo que se ha consagrado históricamente como el «espacio público».

Desde esta perspectiva, sin embargo, el reconocimiento de la particularidad no puede situarse sólo en el «derecho a desenvolverse en todas direcciones», como escribe Hegel en el parágrafo 184 de su *Filosofía del Derecho*, sino que también implica —más allá de y casi provocativamente contra el propio Hegel— la negación de la *universalidad*, totalidad y sistematicidad de la realidad humano-social, en cuanto se supone que esta última es susceptible de ser subsumida en un proceso de determina-

22. Crozier y Friedberg, 1990, 26.

ción racional, ya sea de carácter autorreflexivo o en forma de dialéctica de la historia. El individuo, en cuanto particularidad, se instituye en unidad última autovinculante tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción práctica. Es, al propio tiempo, el hermeneuta irreemplazable y el límite evidente de todo intento de unidad absolutizadora. De aquí lo arbitrario de una ética que cree poder universalizar porque sea posible ponerse en el lugar del otro. Igualmente hemos destacado la insuficiencia radical de una interpretación unidimensional de la razón ilustrada como razón enfática guiada por la lógica de la objetivación, y que ha llevado —por diversos caminos— al intento vano de configurar alternativamente un tipo de racionalidad transdiscursiva o meta-conceptual. Más arriba, el criterio veritativo atribuido a la idea de una universalidad objetiva lo he traducido epistemológicamente por las demandas de justificación argumentativa que, exigitivamente, ha consagrado una cultura como la nuestra, la cual ha optado por hacerse cargo de la pluralidad cultural y política como un valor positivo por integrar en el marco de un universalismo democrático. Se proponen así relaciones y formas de vida intersubjetivas que, superada la contraposición amigo-enemigo, «irracionalizan» consiguientemente y hacen inviables los intentos de imponer —más allá de la mediación argumentativa y de la decisión democrática de todos los individuos— una unidad política cualquiera de carácter heterónomo, aduciendo la fuerza simbólica ligada a un supuesto origen mítico, religioso, étnico o geográfico. Por otro lado, la conciencia ético-política de la irrebasable «diferencia» individual o de grupo ha problematizado aún más radicalmente la idea de igualdad. Esta idea radical de igualdad sólo puede sostenerse desde el universalismo democrático que asume a los individuos en cuanto tales individuos y que, políticamente, constituiría el núcleo de una teoría de la justicia cuya necesidad es tan ampliamente reconocida, como problemático es su contenido.

En cuanto construcciones humanas problemáticas e institucionalizaciones contingentes e históricas el poder, las relaciones de igualdad o de jerarquización y asimetría —más allá de su constitución y estructura sociales, históricamente determinadas— se «desvelan», se nos hacen comprensibles mediatizadas lingüísticamente. De este modo, cabe hablar de «cambio», puesto que se encuentran inextricablemente ligadas a prácticas sociales, cognitivas y normativas (formas de vida o lenguaje), que —como apuntábamos— determinan las estrategias según las cuales algo se configura como problema y son propuestas ciertas soluciones. En esta misma línea argumentativa, la pluralidad de formas de vida y la contingencia de los acuerdos impiden pensar políticamente en términos de «un» final o reconciliación última. Pero ello no significa que el *pathos* emancipador o el pensamiento crítico hayan cedido en sus reivindicaciones prácticas de liberación. Si se interpreta la idea de razón como

aprendizaje de formas de interacción en libertad, no pueden «objetivarse» fines últimos: más bien, se atiende a la superación de aquellas situaciones que concreta e históricamente se muestran como limitaciones a la autodeterminación de los sujetos. Limitaciones cuya determinación y superación han de ser remitidas necesariamente, por un lado, al conocimiento y la elaboración políticos de la difícil y siempre revisable articulación de los distintos ámbitos de realidad . Por otro lado, la construcción y la propia crítica de los «imaginarios simbólicos sociales» proporcionan normativamente —desde el universalismo democrático heredado de la Ilustración— no tanto un horizonte absoluto de perfección, cuanto los elementos críticos que pueden invalidar las formulaciones ideológicas parciales o la naturalización de desigualdades o jerarquías excluyentes.

Hegel había caracterizado la modernidad como «tragedia en el orden de la vida moral», dada la contradicción en que aquélla parecía haberse instalado. Pues si, ciertamente, la afirmación de la autonomía autorreflexiva del sujeto se presenta como la gran conquista de los nuevos tiempos, los individuos tienden a satisfacer sus necesidades en todas direcciones ateniéndose únicamente a su libre albedrío, y se constituyen de ese modo en centros hemorrágicos que acaban por disolver la realidad y la estructura sociales que habían posibilitado la constitución y el reconocimiento de la individualidad como tal. Más propiamente, escribió certeramente Hegel, el tipo de sociedad que dio lugar al hecho esencial ya enunciado de que «*el hombre queda por sí mismo determinado a ser libre*», la sociedad civil históricamente conformada a finales del XVIII «en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el *espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética*» [23]. De aquí la tragedia y la contradicción en que se asientan individuo y sociedad civil en su articulación histórico-liberal. Si, por un lado, es la sociedad civil constituida en estos nuevos tiempos la que permitió la afirmación universal de los derechos formales del individuo, el tipo estatuido de relaciones sociales estructuradas en torno al interés y al beneficio privados (bajo el supuesto «metafísico» de que el interés privado generará el bien público) opera como estructura desintegradora de la autonomía y el reconocimiento alcanzados. Esta unidimensionalidad de las relaciones sociales obligó a Hegel a «idear» una articulación teórica más sustantiva entre los intereses dispares y multiples de los individuos, al tiempo que apuntaba hacia una práctica socio-política en relación a la cual lo *particular* «busque y tenga de este modo su estabilidad» [24]. Pues así como históricamente no fue posible romper las cadenas que impedían una «mayoría de edad» hasta que no hubo «una liberación de la conciencia», del mismo modo, apostillaría, el carácter abstracto y formal de las libertades

23. Hegel, 1970a, § 185
24. Hegel, 1970a, § 186.

liberales no puede plasmarse en un orden nuevo, ya que en todo caso, no «puede haber revolución sin una reforma». Hegel, que creía haber mostrado los límites y las contradicciones radicados en la sociedad civil moderna, rechaza la solución política liberal y sostiene premonitoriamnte que el nudo gordiano entrelazado por el liberalismo, *«esta colisión, este nudo, este problema es aquello en lo que se detiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros»* [25].

V. LA SALIDA POST-LIBERAL SERÁ DEMOCRÁTICA O NO LO SERÁ

Sería pretencioso o, en todo caso, absolutamente parcial, pretender explicar y dar cuenta de los procesos políticos de estas dos últimas centurias refiriéndolos únicamente al núcleo de problemas en torno al liberalismo detectados por Hegel. Sin embargo, lo certero y penetrante de su diagnóstico parece revalidarse hoy cuando incluso una amplia masa de mentores políticos de muy diversa procedencia pretende fijar los límites del pensamiento político en general, y de la democracia en particular, justamente en la frontera irrebasable del liberalismo, constituyendo así a este último —en nuestro tiempo, igualmente— en el problema, en *aquello en lo que se detiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros*. Una vez más nos hallamos en el debate siempre proseguido por el liberalismo frente a o contra la «tradición democrática». Debate y problema que tienen hoy un claro componente de «retroceso» o «vuelta» a las fuentes, al pasado, por ejemplo, en la forma de una *restauración* de la doctrina clásica liberal, «ahora que las enormes promesas del nuevo liberalismo han sido ampliamente percibidas como espurias», al decir del historiador liberal Gray (1994, 142). Restauración llevada a cabo a través de los que este mismo autor denomina «los nuevos liberales clásicos», cuyo trabajo se distingue por «una crítica incisiva de la democracia popular, ilimitada, que en realidad nos gobierna» [26]. Restauración o *vuelta*, incluso, a la concepción más acendrada del individualismo posesivo, en términos de Sartori: «El mundo-que-vuelve-a-la-democracia (*vuelve* en el sentido de reconocer simplemente que todas las sustituciones han sido espurias)». O, por último, el liberalismo cobra el protagonismo de nuestra escena en forma de *re-fundación*, como en el caso de Rawls, quien, abandonando lo que considera liberalismos filosófico-comprehensivos de vida (Kant, Stuart Mill, etc.), ha optado por una nueva reformulación: *el liberalismo político*, que surge a instancias de la tolerancia, en cuanto que tal actitud, es un hecho ineludible demandado por el pluralismo en el marco democrático de instituciones libres.

25. Hegel, 1970b, cap. III.
26. Gray, 1994, 142.

En todo caso, pese a lo sesgado y lo limitado de un planteamiento filosófico-político que se centra en la contraposición que he venido sosteniendo entre la «tradición democrática» y la que se atiene a «las libertades de los modernos», de carácter liberal, «este conocido y estilizado contraste puede ser útil para fijar ideas», escribe el propio Rawls en su última obra. Así, pues, dicha contraposición —en cuanto intelección de referentes políticos compartidos teóricamente— puede servir de guía, finalmente, en un último apunte referido tanto a la crítica científico-liberal de Sartori a la democracia —pues fue justo este autor quien vino a interrumpir mi análisis primero de nuestra situación presente, ya que él mismo ofrecía su obra como compendio explicativo de la crisis y de la necesaria reelaboración de la democracia de los nuevos tiempos— como al liberalismo normativo refundado por Rawls a modo de búsqueda de una teoría democrática justa.

La histórica y continuada desconfiada confianza con la que el liberalismo ha pretendido conjugar la determinación pre-política de ciertos derechos sociales, así como la determinación social de las necesidades con un espacio de la política fundamentalmente reducido a la garantía jurídico-coercitiva de los mismos, considerando la democracia como un régimen político cuyo objetivo consiste en la agregación y la satisfacción de las necesidades expresadas individualmente, vuelve a mostrar sus aspectos más aporéticos y contradictorios en el pensamiento de Sartori, uno de los nuevos liberales clásicos que más difusión han adquirido en nuestra lengua. El propio Sartori expone que, mientras el «liberalismo» se presenta como «una técnica» para limitar el poder del Estado, la «democracia [...] indica un *ethos*, una forma de vida que es también una forma de relacionarse» (1988, 470). Frente al liberalismo, es este momento ético-político lo que, según la tradición democrática, otorga al «espacio de lo público» su virtualidad de conformar democráticamente las necesidades y a la «política», el valor de prestar formas de identidad, más allá de las determinaciones o del *status* sociales. A la postre, la contraposición de estos orígenes y de estas tradiciones lleva a la democracia apellidada de liberal, a un cambio si no legítimo, sí inevitable de los componentes democráticos: «A mi juicio significaría un cambio desde los factores de producción de la democracia (del cuánto cuenta la voz del pueblo) al producto de la democracia (al cuánto se beneficia el pueblo)», escribe Sartori (1988, 521).

El diagnóstico que acerca de nuestra época realizaba Sartori (meses antes de la caída del muro de Berlín), se sintetizaba en la idea de que «nos estamos acercando al final de los sustitutos, que hemos alcanzado el límite de los recambios», esto es, la «crisis de los ideales es irreparable». Y si, ciertamente, no se puede justificar nuestra situación «invocando la marcha inexorable de los acontecimientos y otras coartadas», lo cierto es que «el liberalismo se ha depreciado, después de todo, como consecuen-

cia de su éxito» (1988, 475). Un juicio como éste, por otra parte, era común a la mayoría de los liberales de tradición clásica y se sintetiza justamente en esta conclusión paradójica: el desarrollo, la extensión y el incondicional reconocimiento y aprobación de la democracia, aun siendo en cuanto tales un fruto maduro del liberalismo, vienen a coincidir, sin embargo, con el debilitamiento, con el marchitarse del liberalismo como tradición sustantiva, dejándonos inermes ante el futuro. Y «esto significa, hablando claro, que la desaparición de la democracia liberal entraña la muerte de la democracia», apostilla Sartori (1988, 479)[27]. Gray, ya en los finales de los ochenta, había advertido acerca de la cesura que se estaba produciendo en el liberalismo entre lo que consideraba como los elementos decantados en la tradición liberal (concepción *individualista*, *igualitaria*, *universalista* y *meliorista*) (1994, 10-11) y las fuentes simbólicas, las validaciones y las justificaciones tan variadas de las que se había servido y en las que se había inspirado el liberalismo. Historia y densidad simbólicas y normativas que han dejado de recrearse en función precisamente de la «extensión» de la democracia, que ha acabado estableciendo nuevas interrelaciones entre lo político y lo económico a través del Estado. Gray acusa a nuestro momento político actual, al que culpa de haber fomentado teóricamente y haber establecido en la práctica una «democracia popular, ilimitada [...] así como la filosofía racionalista que apoya al Estado intervencionista». De modo que la restauración de un orden liberal, enfatiza, requeriría prácticamente «una revolución constitucional», amén de una «revolución intelectual en la que los modos actuales de pensamiento sean desechados» (1992, 142). Revolución doble que, en sintonía con Sartori, parece apuntar hacia horizontes de una salida post-liberal con estremecedores acentos de la «gran transfor-

27. No dejan de ser aún más paradójicos los análisis históricos, científicos y políticos de Sartori en orden a buscar una salida prometedora al liberalismo en crisis: «[...] espero que la democracia liberal se mantendrá y se verá en último término rejuvenecida por el liberalismo del Este» (1988, 478). Aquellos ciudadanos «salvadores» del liberalismo y de nuestro futuro son caracterizados por el mismo Sartori, sólo meses más tarde, como representantes del «miedo a la libertad», hostiles a «la sociedad abierta» y pide que se les obligue a entrar en nuestra sociedad de mercado a través de una «una gran transformación» «que tiene una envergadura semejante a la que ha descrito con maestría Karl Polanyi» (1991, 470). Ciertamente, resulta difícil no sentir sobresalto ante dicha propuesta: ¿soportarán tales pueblos, toleraríamos nosotros, la programación y la puesta en ejecución de uno de los períodos de mayor violencia antropológica ejercida contra las sociedades humanas? Fue un testigo presencial de aquel momento de la «gran transformación», justo evaluador de los sufrimientos implacablemente inflingidos, el liberal J. S. Mill, quien escribió —según se ve algo confiada pero equivocadamente—: «Quizá sea una fase necesaria en el progreso de la civilización [...] Pero no es un tipo de perfección social que los filántropos del porvenir vayan a sentir grandes deseos de ayudar a realizar» (cit. por Macpherson, 1981, 66). De todos modos, Polanyi, la autoridad histórica a la que remite Sartori, culminó su obra situando el resurgir de «los crespones negros» como una consecuencia de aquella obstinada imposición de una vida social organizada en función del «mercado autorregulador». Sartori no presta mayor atención ni al juicio político-moral del uno ni a la tesis histórico-política del otro.

mación» relatada por Polanyi. Mientras tanto, el propio Gray ha venido a confirmar en nuestros días que, en cuanto representa una posición en filosofía política, «el liberalismo es un proyecto fallido. Nada se puede hacer, en concordancia con los argumentos aquí desarrollados, en orden a rescatarlo: como una perspectiva filosófica está muerto» [28]. Secado el «árbol de la vida» del liberalismo ¿qué nos cabe esperar desde el punto de vista de la democracia? Sartori no había dudado en afirmar que ello conllevaría lisa y llanamente «la muerte de la democracia». Aquella desconfiada confianza que el liberalismo ha arrastrado se nos antoja que se suelda ahora con el *pathos* de una cierta ahistoricidad. De hecho la teoría política liberal hoy presenta, en círculos cada vez más amplios, los rasgos más tópicos y pragmáticos de un hobbesianismo que busca poner barreras a las fugas hemorrágicas de una sociedad no sólo plural sino escindida, nacional e internacionalmente, por desigualdades denunciadas cada vez como menos justificables, cada día como más intolerables. Ni el individualismo aducido en otro momento como límite de una concepción técnico-controladora del poder, ni la unidad desarrollada en torno al mercado en contraposición a la idea racionalista de la perfección moral del hombre, parecen ser suficientes hoy para crear la cohesión de la obligación política o alimentar la idea de un progreso basado en la insociable sociabilidad de los individuos [29].

La salida post-liberal desde el liberalismo no se enuncia, pues, en términos propiamente democráticos. Atendiendo a nuestra situación presente, caracterizada por los liberales «clásicos actuales» como de ilimi-

28. Gray, 1993, 284.

29. Desgraciadamente hemos vuelto a sufrir los horrores de la guerra, de las luchas fratricidas y hemos acusado, profundamente, la decepción de comprobar la fragilidad y la limitación de los lazos políticos con los que habíamos trenzado nuestra convivencia nacional e internacional; como no menos hemos debido comprobar, especialmente en Europa, la debilidad moral y las insuficiencias de la llamada sociedad civil, incapaz de dar salida a situaciones que han venido a reverberar la acción y la pasión de lo radicalmente antihumano. Pero por todo ello resulta absolutamente acrítico, ideológico y falaz desde el punto de vista teórico, cínico e incoherente desde el punto de vista político, así como radicalmente inmoral despertar el viejo fantasma de la «igualdad de inseguridad», del enfrentamiento total, que en otro tiempo intentó saldar las limitaciones intrínsecas del individualismo posesivo y del perfeccionismo totalitario. En una mezcla de falta de precisión teórica e indistinción categorial entre cultura y civilización, a medio camino entre las sospechas infundadas y los intereses no bien justificados, se ha querido recrear el «enemigo total», se ha dibujado un horizonte de inevitable enfrentamiento entre culturas o civilizaciones. *El choque de civilizaciones*, teorizado por un conservador como Huntington (1993), abandonando y contradiciendo su teoría de la «tercera ola» democratizadora escrita en los años ochenta, ha servido para que algunos diagnostiquen «el destino de la humanidad» como una «lucha entre el islam y el cristianismo» (Buchanan) o planteen la «irracional» pero inevitable reacción del «rival» de «nuestra herencia judeo-cristiana» (Lewis). Esta perspectiva y estas actitudes están ligadas a formas antimodernas de pensamiento, y, sin embargo, desde la desconfiada confianza del liberalismo, autores liberales como Sartori han acusado la dentellada espectral de teorizaciones de esta índole. No otro sentido parecen tener estas palabras: «Aparte del islamismo, la democracia liberal *es* hoy en día el único juego "legítimo" posible, aunque, claro está, somos libres de no respetar las reglas» (1991, 474).

tada democracia, establecen dichos liberales la necesidad —más allá de una revolución intelectual— de «una revolución constitucional». Y en este orden práctico, «desde una perspectiva liberal, un tipo autoritario de gobierno puede en ciertas ocasiones ser preferible a un régimen democrático [...] La institución del gobierno liberal limitado resulta, por estas razones, compatible con muchos tipos de sistema democrático (y también con la restricción o ausencia de la democracia política) y puede adoptar un amplio espectro de mecanismos constitucionales para la instauración o protección de principios y prácticas liberales», escribe Gray (1994, 115 y 142). Esta intolerante tolerancia liberal, capaz de proponer el cercenamiento de prácticas democráticas en razón, no ya de una argumentación política, una libre discusión y decisión de los ciudadanos, sino pura y sencillamente «para la instauración o protección de principios liberales», no deja de presentar sus rasgos más acusados y coercitivos tanto en el liberalismo de orientación práctico-constitucional como en el de corte más crítico-polítológico, como puede ser la línea representada por Sartori.

Respondiendo a un contexto distinto de cuestionamiento teórico, tampoco ofrecen mayores garantías la perspectiva y el resultado finales de un liberalismo como el de Rawls que, sintomáticamente, significó desde los años setenta la restauración histórica y la dimensión normativa de la filosofía política secuestrada por el vigor corrosivo y el protagonismo de la tradición analítica [30]. Tras las primeras e interesadas interpretaciones y acomodaciones transcendentalistas que la ambigüedad del uno y los síntomas de ahistoricidad de los más pusieron en curso «filosófico», ha sido el propio Rawls quien se ha visto obligado a esclarecer la dimensión más bien «pragmatista» de su pensamiento, así como el carácter meramente analógico de su contractualismo con respecto al intento y el método de fundamentación filosófica de Kant. Por último, como síntesis final del esclarecimiento que el propio Rawls ha tenido que realizar acerca de los malentendidos de su filosofía y como resultado igualmente del decurso aclaratorio que el liberalismo ha ido ejerciendo sobre sí mismo, el profesor de Harvard ha acabado por elegir ese nuevo camino de una «refundación» del liberalismo: *el liberalismo político*. Posición que, como ya había explicitado Larmore, se establece como un término medio entre Hobbes y Kant o Mill. Liberalismo político que si, definitivamente, aleja de Rawls toda duda acerca de un posible intento de «fundamentación absoluta», lo acerca tanto al contextualismo político que ha acabado haciendo recaer sobre él todas las sospechas de una justificación algo inmediatista de lo ya dado. Pero, en segundo lugar, la dimensión política fundamental de este nuevo liberalismo, que centra el horizonte de

30. Para una discusión en torno a dicho momento histórico y la renovación de la filosofía política, cf. Quesada, 1987.

su normatividad en el «deseo» de poder convivir en un contexto de pluralidad, parece haber perdido los elementos normativos de su propuesta en favor de una democracia justa. Efectivamente, la idea de tolerancia política, en cuanto estrategia dependiente del «deseo» de convivencia no violenta, tiende a suplantar las dimensiones simbólicas de una razón práctica por la opción táctica de la cohesión que impone la experiencia de la inseguridad como condición general humana. La tópica impronta hobbesiana es tan marcada que el propio Rawls ha sentido la necesidad de defenderse, de argüir teóricamente para que no se le confunda con un hobbesiano renovado. Aunque examinado con más acuidad, este liberalismo refundado no ofrece «razones» que avalen la superación del carácter meramente «prudencial» que se atribuye al «amoral» proyecto político hobbesiano. De hecho, sólo si *asumimos* una tesis ético-política fuerte, a saber: que la sociedad vive bajo un supuesto *acuerdo moral* de convivencia democrática, sólo en este caso podría admitirse que el «overlapping consensus» (el gran eje central de la nueva concepción liberal democrática) supera los angostos límites de un amoral acuerdo. De lo contrario, el «liberalismo político» se nos presentaría hoy —así lo parece— como identificado con un tipo de relaciones sociales incapaces de ofrecer por ellas mismas una adecuada forma de cohesión y obligación políticas; el liberalismo político vendría a ser una renovada, una «nueva igualdad de inseguridad entre los individuos» (Macpherson, 1979, 215).

El intento de cortar el lazo entre justificabilidad y verdad, que filosóficamente subyace en esta filosofía política, tiene como virtualidad el polarizar la teoría social liberal. Teoría cuya consecuencia política más inmediata, según ha puesto de relieve Rorty, consiste en ligar la idea de «derechos», no ya a ningún principio o doctrina metafísicos, sino al cuerpo de creencias relativo a un grupo o una cultura particulares, tales como la sociedad o las instituciones liberales. En definitiva, se trata de acabar con la idea cartesiana de un fundamento absoluto de verdad que, si hubiera de actuar como justificación que validaría un determinado orden político, no dejaría de mostrar, al propio tiempo —en razón de la propia absolutidad y ultimidad de tal criterio— la imposibilidad de su establecimiento a título de garantía de una convivencia política en una sociedad plural como la nuestra. Frente a tal tipo de exigencia filosófica, la concepción pública de la justicia en una sociedad democrática moderna ha de moldearse —según Rorty— en la matriz de «aquellas convicciones sedimentadas» en la época moderna como resultado de la tolerancia religiosa y el rechazo radical de situaciones de subordinación como la esclavitud. En definitiva, la religión y la filosofía resultan ser sistemas tan comprehensivos que, aun justificando su existencia en la idea de perfección del individuo, no permiten el alumbramiento del ciudadano moderno. Éste se conformó, precisamente, en instituciones políticas que supieron generar indiferencia pública a tales cuestiones, al tiempo

que señalaban su pertinencia respecto del ámbito privado. En definitiva, aclara Rorty parafraseando a Rawls, cabe hablar de una conveniente articulación filosófica de la democracia liberal, pero no es necesaria una fundamentación filosófica. La aplicación, en una sociedad democrática, de la idea misma de tolerancia a la filosofía nos conduce a la conclusión de que «cuando se plantea un conflicto entre las dos, la democracia toma precedencia frente a la filosofía»[31].

El problema podría parecer limitado a una rivalidad de escuelas filosóficas, pero lo cierto es que afecta directamente a la construcción, desarrollo e intelección de una teoría democrática. Pues la fuerte ironía e implacable crítica antimetafísica —tan en sintonía con los nuevos tiempos— que la formulación rortyana ha sabido prestar a ciertas perspectivas políticas de Rawls, no pueden ocultar las carencias teóricas de su planteamiento y los peligrosos límites de su concepción democrática. Por aludir a uno de los muchos elementos necesitados de examen y discusión quisiera hacer referencia, someramente, al problema del contextualismo que Rorty proyecta en el propio Rawls. Este contextualismo responde al rechazo de toda instancia filosófica que conlleve un tipo de inteligibilidad dependiente de la idea de fundamentación. En términos del propio Rorty el contextualismo se traduce en el dominio del «etnocentrismo», en el uso sutitutivo y criteriológico que impone el «sentido común», la implantanción de la perspectiva «historicista» y «antiuniversalista» y, en definitiva, la instauración de una sociedad «que promueva el "fin de la ideología" [...] ya que dicha sociedad se acostumbrará a pensar que la política social no requiere de mayor autoridad que la concertación exitosa entre individuos que se ven a sí mismos como herederos de la misma tradición» (1986-1987, 115). Desde el punto de vista democrático, y en línea con Dewey y el equilibrio reflexivo rawlsiano, la consecuencia metodológica y el contenido a establecer no son las cuestiones de fundamentación y legitimación de la democracia, sino «qué es lo que realmente nos sirve de la democracia».

Los resultados e inflexiones que este discurso contextualista y relativista opera sobre la construcción de un orden democrático son de largo alcance. En primer lugar, el atractivo que parece acompañar a esta línea antifundacionista y antiuniversalista se dobla en contradicciones performativas sobre las que se hace descansar, arbitrariamente, la justeza de las posiciones políticas. Tal sería, por ejemplo, la tesis «metafísica» sostenida tan contradictoria como continuadamente durante decenios por Rawls, según la cual «no se requiere ninguna doctrina metafísica» para desarrollar una concepción política y que, tras reconocer el carácter absoluto y universal de tal formulación, se ha visto obligado a abandonar —finalmente— en su ultima obra. No puede ocultarse la paradójica si-

31. Rorty, 1990.

tuación consistente, como acabamos de apuntar, en el hecho de que el supuesto antiabsolutismo de esta corriente liberal demanda, se acaba constituyendo y tiene consistencia precisamente en función del absolutismo que rechaza. En segundo lugar, el carácter autorreferencial sobre el que se hace descansar el relativismo defendido trueca su irónico papel corrosivo antimetafísico en impotencia ciudadana y trágico a- o inmoralismo. «Es difícil encontrar alguna diferencia que explicite realmente una distinción entre la ironía de Rorty y el cinismo de Mussolini» (Bernstein, 1992, 283). Pues la «infundamentada conversación» que atribuye Rorty a su liberalismo político a la hora de explicitarse a sí mismo, no reconociendo más obligación «que las *intenciones propias*», acaba en una autorreferencia de sentido tal que se dobla en incapacidad crítico-normativa, cuando no en inmoralidad abierta. Pues, como insiste Bernstein, no sólo resulta incontestable la pregunta ¿por qué no ser cruel?, sino que tampoco puede distinguirse por qué se atribuye la característica de crueldad a un caso concreto y no a su opuesto. Y tanto más importante es destacar esta inconsistencia por cuanto que la mayoría de los problemas, conflictos o deberes políticos ciudadanos están ligados, no tanto a la discusión de principios absolutos, cuanto a la determinación de acciones o situaciones marcadas por su insoportabilidad ético-política con respecto a los ciudadanos, a los seres humanos. En tercer lugar, el antiuniversalismo profesado se quiebra continua y paradójicameente cuando, por ejemplo, el propio Rawls atribuye al liberalismo —en última instancia— el valor de criterio para distinguir la idea de pluralismo razonable a la hora de saldar discusiones teóricas o ajustar acciones prácticas. Y si ciertamente vuelve a mostrarse que el relativista no puede afirmarse más que negándose a sí mismo, la traducción política a que apunta esta mixtura de contextualismo, ruptura entre inteligibilidad-fundamentación y relativismo es una suerte de *teleologismo* que acaba apuntando a cómo el liberalismo es la forma superior en que puede expresarse un régimen democrático.

Los límites e insuficiencias internos que atribuíamos al liberalismo de Rawls tanto en referencia al sistema como a su pretensión normativa, cobran especial relevancia en estas variaciones últimas de la democracia que ha venido a formular Rorty en continuidad con Rawls. Las virtualidades interpretativas ofrecidas por el llamado «giro lingüístico» de la filosofía nos ha obligado a reconocer, ciertamente, ese *cuasi factum* de toda intelección posible que remite al lenguaje como forma de vida y al imaginario social como institucionalización de sentido. Pero sería una traducción dolosa de estas estructuras *cuasi* ontológicas del ser humano la reducción sociologista e historicista de las mismas que pretende Rorty, y que refleja en su interpretación del ciudadano en cuanto «seres humanos [que] no poseen un centro, sino que son redes de creencias y deseos, y que sus vocabularios y opiniones están determinados por circunstancias históri-

cas». Con ello desaparece una de las dimensiones más propias de esa lingüistización de la teoría, que el propio Rorty pretende asumir: la dimensión crítica y hermenéutica que compete a cada individuo como tal y que lo define como instancia última autovinculante en los diversos órdenes de la razón práctica. Los peligros del abandono de esta consideración fuerte del concepto de identidad ya se habían traducido en *Teoría de la justicia*, cuando Rawls apostaba —desde una particular interpretación de Mill— por la idea de que aquel derecho primario de elección y participación, que había atribuido a los individuos en su diseño de un orden constitucional justo, podría ser pospuesto en beneficio de otros derechos. De este modo, aquellos otros individuos cuya posición social resulta privilegiada en orden a «una mayor capacidad de gestión de los intereses públicos, deberían tener una mayor oportunidad de expresar sus opiniones», escribía Rawls. Brian Barry, quien llamó tempranamente la atención sobre estas posiciones rawlsianas, no dejó de anotar lo vetusto e irracional del símil de la «nave del Estado» que retoma Rawls: «Los pasajeros de un barco permiten al capitán decidir el rumbo...». Símil que, tan antiguo como las analogías profesionales propuestas por Sócrates, no deja de presentársenos, comenta Barry, como «el colmo del comportamiento irracional». Pues según tal comparación los pasajeros suben a un barco y pagan un billete sin saber el rumbo ni el destino de su viaje, lo que —ironiza Barry de la mano de Donne— equivale a «ir al mar nada más para sentirse enfermo» [32]. Uno y otro derecho, el de la opinión y el de la participación, están ligados a la propia interpretación que se ofrezca de los conceptos de identidad y ciudadanía. Y la democracia, su constitución y desarrollo, están implicadas en esa capacidad teórica de conocer y establecer las rutas que uno desea recorrer, así como en la capacidad práctica de controlar los procesos necesarios para su realización. Desde esta perspectiva resulta difícil de aceptar el contextualismo rortyano que ha sellado la identidad y capacidad de los sujetos como simples redes de creencias y deseos determinados históricamente, al tiempo que sentencia la imposibilidad que resulta para los mismos el intentar proyectar crítica y autorreflexivamente ciertas formas de interrelación social, al tiempo que establecer controles personales, de grupo e institucionales que les permitan juzgar y corregir ciertos rumbos y evitar los escollos más relevantes. Igualmente resulta inquietante antropológica, ética y políticamente que la posibilidad de degeneración de la democracia hasta «acabar en alambradas» hubiera de explicarse, según Rorty (1989, 110-111), no como algo debido a «un fallo del intelecto o de la voluntad por parte de las democracias occidentales, sino simplemente a una mala suerte; el mismo tipo de mala suerte que condujo a la derrota de Atenas por Esparta, al surgimiento de Stalin en Rusia, a la elección de Hitler en Alemania».

32. Barry, 1993, 151.

Las conformaciones de vida, como el lenguaje, no sólo cambian, se desarrollan o establecen nuevas formas por exigencias internas de su «gramática», sino por los retos, las interpelaciones o los dilemas que les presentan «los otros», otras formas de vida, otras construcciones de lenguaje. Más aún, la pluralidad —no sólo en cuanto reconocimiento de la diversidad sino como valor positivo que ha de ser integrado— se ha constituido como una forma nueva y superior de «vida democrática». Una gran parte de las corrientes liberales parecen renegar de esta radicalización política. Por ello, como han estipulado no pocos liberales, se impone una salida post-liberal «ahora que las enormes promesas del nuevo liberalismo han sido ampliamente percibidas como espurias» (Gray). Ahora bien, esa salida post-liberal que se nos muestra como absolutamente necesaria, será democrática o no será.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven.
Agra, M. J. (1985), *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática*, Santiago de Compostela.
Barry, B. (1993), *La teoría liberal de la justicia*, México.
Bernstein, R. J. (1992), *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge.
Blackburn, R. (ed.) (1993), *Después de la caída*, Barcelona.
Bobbio, N. (1984), «Le promesse non mantenuti della democrazia»: *Mondoperaio 5*, 100-105.
Bobbio, N. (1985), *El futuro de la democracia*, Barcelona.
Bobbio, N. (1993), «La utopía al revés», en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, 21-24.
Crozier, M. y Friedberg, H. (1990), *El actor y el sistema*, México.
Gray, J. (1992), *Liberalismo*, Madrid.
Gray, J. (1993), *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, New York-London.
Gray, J. (1995), *Enlightenment's Wake*, London-New York.
Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid.
Habermas, J. (1993), «Jürgen Habermas: moralidad, sociedad y ética. Entrevista con Torben Hviid Nielsen», en L. M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, México, 79-113.
Halliday, F. (1993a), «Los finales de la guerra fría», en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, 77-104.
Halliday, F. (1993b), «Una réplica a Edward Thompson», en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, 118-123.
Hegel, G. W. F. (1970a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main.
Hegel, G. W. F. (1970b), *Vorlessungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main.
Hobsbawm, E. (1993), «Adiós a todo eso», en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, 124-136.

Huntington, S. (1993), «The Class of Civilizations»: *Foreign Affairs*, summer.
Lyotard, J-F. (1984), *La condición postmoderna*, Madrid.
MacPherson, C. B. (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona.
MacPherson, C. B. (1981), *La democracia liberal y su época*, Madrid.
McCarthy, T. (1993), «El discurso político: la relación de la moralidad con la política», en L. M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, México, 147-171.
Quesada, F. (1987), «La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica»: *Arbor 503-504*, 9-48.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York.
Rawls, J. (1995), «Reply to Habermas»: *The Journal of Philosophy XCCII/3*, 132-180.
Rorty, R. (1990), «The Priority of Democracy to Philosophy» en A. Malachowsky (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 279-302.
Sartori, G. (1988), *Teoría de la democracia*, 2 vols., Madrid.
Sartori, G. (1991), «Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política»: *RICS 129*, 459-474.
Sartori, G. (1993), *La democracia después del comunismo*, Madrid.
Thompson, E. (1993), «Los finales de la guerra fría», en R. Blackburn (ed.), *Después de la caída*, Barcelona, 105-117.
Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo*, Barcelona.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Fernando Calderón (Bolivia, 1948) ejerce la docencia en la Universidad Mayor de Los Andes (La Paz), donde es un especialista en movimientos sociales. Entre sus publicaciones destacan *Paradojas de la Modernidad* (1984), *Hacia un nuevo ordenamiento estatal en América Latina* (1991), *Movimientos sociales y políticos* (1994). Es además coautor de *Sociedades sin atajos* (1994).

Rosa Cobo (La Cavada, Cantabria, 1956) es profesora de sociología del género en la Facultad de Sociología de la Universidad de La Coruña. Ha publicado, además de varios artículos en revistas especializadas, *Las mujeres españolas: lo privado y lo público* (1992), *Fundamentos del matriarcado moderno: J. J. Rousseau* (1995).

Francisco Colom González (Cullera, Valencia, 1961) es especialista en filosofía y sociología políticas en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Es autor de *Las caras del Leviatán* (1995) y de diversos artículos publicados en revistas especializadas.

Antonio García-Santesmases (Madrid, 1954) es profesor de filosofía política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Entre sus publicaciones destacan *Marxismo y estado* (1986), *Reflexiones sobre el agnosticismo* (1993), *Repensar la izquierda* (1994).

María Herrera Lima (Guadalajara, México, 1945) imparte la docencia en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México en las áreas de filosofía moral y política, y estética. Es autora de numerosos artículos, publicados en revistas especializadas y obras colectivas.

María Pía Lara (México, 1954) es especialista en ética y filosofía política, disciplinas que imparte en la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Sus publicaciones más importantes son *La democracia como proyecto de identidad ética* (1992) y *Texturas morales*.

Ana de Miguel (Santander, 1961) es profesora de sociología en la Facultad de Sociología de la Universidad de La Coruña. Ha escrito *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontay* (1993), *Cómo leer a John Stuart Mill* (1994). Es autora, además, de la entrada Feminismo en *Diez palabras de mujer* (1995).

Sergio Pérez Cortés (México, 1947) desarrolla su actividad académica en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, donde es un experto en filosofía de las ciencias sociales. Entre sus publicaciones destacan *La política del concepto* (1986), *La razón autocrítica* (1989) y *La prohibición de mentir* (1995).

Fernando Quesada (Cacín, Granada, 1940) es profesor de filosofía política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es coeditor de la obra *Teorías de la democracia* (1987) y autor, entre otras obras, de *Filosofía política: Razón e Historia* (1991) y de *Ética y utopía: para una crítica de la teología política* (1994)

Nora Rabotnikof (Buenos Aires, 1950) es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México donde es una especialista en filosofía política y teoría social. Además de diversos artículos publicados en revistas especializadas y obras colectivas, ha escrito *Max Weber: desencanto, política y democracia* (1989) y *Espacio público y democracia* (1996).

Pablo Ródenas (Las Palmas de Gran Canaria, 1949) ejerce la docencia en la Universidad de La Laguna donde imparte la disciplina de filosofía política. Es autor de numerosas contribuciones a revistas especializadas y obras colectivas.

Carlos Ruiz Schneider (Santiago de Chile, 1943) es profesor de filosofía política, teoría política e historia del pensamiento político en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Es uno de los coeditores de la obra *Democracia y participación* (1988), coautor de *El pensamiento conservador en Chile* (1992) y autor de *Seis ensayos sobre teoría de la democracia* (1993).

Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz) es especialista en filosofía política, estética y marxismo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado, entre otros títulos, *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (^{3}1980), *Ética* (^{2}1978), *Filosofía y economía en el joven Marx* (1978) e *Invitación a la Estética* (1992).

Alberto Saoner (Palma de Mallorca, 1934) desarrolla su labor académica en el Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears dentro del área de filosofía política. Es autor de numerosas contribuciones a obras colectivas y revistas especializadas.